مجموعة مؤلفين

التاريخ الشفوي

المجلد الثاني

مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

التاريخ الشفوي

المجلد الثاني

مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي

التاريخ الشفوي

المجلد الثاني

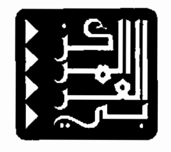
مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي

أحمد عبد المنعم العدوي
إسماعيل لعشر
حميد الهاشمي
حنان محمد علي سويد
دلال البزري
شوقي الدويهي
صالح علواني
عبد الحكيم أبو اللوز
عطوف الكبير

فيصل سيد طه حافظ
كاترين دلكروا
كاترينا لانغه
لورا أوداسّو
محاسن يوسف عبد الجليل
محمد المريمي
منى فياض
نادر سراج
الهادي غيلوفي

إعداد وتنسيق

وجيه كوثراني - مارلين نصر




الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

التاريخ الشفوي: المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي / إبراهيم القادري بوتشيش ... [وآخ.]؛ إعداد وتنسيق وجيه كوثراني، مارلين نصر.

3 مج.: ايض.، خرائط، جداول؛ 24 سم.

محتويات: مج. 1. مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، مج. 2. مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي، مج. 3. مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)

يشتمل على إرجاعات بيليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-023-9

1. التأريخ الشفهي - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. التأريخ - الجوانب الاجتماعية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 3. التاريخ - مصادر - مؤتمرات وندوات. 4. التأريخ - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 5. الاجتماع التاريخي، علم - مؤتمرات وندوات. 6. التراث العربي - مصادر - مؤتمرات وندوات. أ. بوتشيش، إبراهيم القادري. ب. كوثراني، وجيه. ج. نصر، مارلين. د. المؤتمر السنوي للتاريخ «التاريخ الشفوي: المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي» (1: 2014: لبنان).

907.209174927

العنوان بالإنكليزية

Oral History

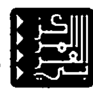
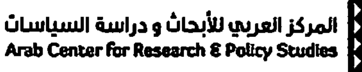
Volume 2

Approaches in the Social and Anthropological Field

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/ فبراير 2015

المحتويات

القسم الثاني
الشهادة الشفوية في الحقل الأنثروبولوجي

قائمة الجداول والأشكال والخرائط

الجداول

الأشكال

الخرائط

المساهمون

أحمد عبد المنعم العدوي

أستاذ مساعد في كلية الإلهيات في جامعة جنق قلعة (تركيا). متخصص بالتاريخ الإسلامي وبتحقيق ونشر المخطوطات ووثائق البردى العربية. له عدد من البحوث والدراسات المنشورة في حقل التاريخ الإسلامي، كما حقق ونشر عددًا من النصوص العربية.

إسماعيل لعشر

أستاذ علم الاجتماع في جامعة مارك بلوخ في ستراسبورغ. عضو مركز دراسات وبحوث التدخل الاجتماعي (CERIS). باحث مساعد في المعهد الوطني للدراسات السكانية (INED). وهو قاضٍ مساعد ممثل مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (UNHCR) لدى المحكَمة الوطنية لحق اللجوء (باريس).

حميد الهاشمي

باحث في المركز الوطني للبحوث الاجتماعية في لندن (NatCen Social Research). أستاذ علم الاجتماع في الجامعة العالمية في لندن. عمل باحثًا في جامعة إيست لندن، وأستاذًا لعلم الاجتماع في إحدى جامعات هولندا وفي كلية الآداب بزوارة (ليبيا). شارك في مؤتمرات علمية في العالم العربي

وهولندا وإنكلترا واسكوتلندا. كتب عن الاندماج الاجتماعي والمهاجرين العرب والعراقيين في هولندا والغجر في العراق.

حنان محمد علي سويد

عضو هيئة التدريس في جامعة الزاوية (ليبيا)، متخصصة بالتاريخ الإسلامي، حائزة الدكتوراه من جامعة عين شمس في مصر (2012). لها مشاركات في مؤتمرات عدة.

دلال البزري

كاتبة وباحثة. صدر لها مصر التي في خاطري والسياسة أقوى من الحداثة وغرامشي في الديوانية.

شوقي الدويهي

أستاذ سابق لمادة الأنثروبولوجيا في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، يعمل أستاذًا للمادة نفسها في معهد العلوم السياسية في جامعة القديس يوسف في بيروت. يغلب على اهتماماته البحثية ميدانان: ميدان القرابة وتشكيلاتها وميدان المدينة وما تستدعيه من ثقافة.

صالح علواني

حائز الدكتوراه في التاريخ الوسيط والحديث من جامعة تولوز الفرنسية، خبير دولي في التراث الثقافي وتثمينه، متخرج في كنسورسيوم ثلاث جامعات أوروبية (نابولي وسانت إتيان وشتوتغهارت). باحث مشارك بوحدة البحث UMR 5648 - Lyon 2 CNRS. France وعضو مشارك وباحث في مخبر البحث I.S.T.H.M.E (ex. Institut des Etudes Régionales et des Patrimoines) Université Jean-Monnet de Saint-Etienne - France. صدر له *Les Awlâd Sidi 'Abîd: histoire d'une tribu maraboutique de l'intérieur de l'Ifrîqiya médiévale*.

عبد الحكيم أبو اللوز

حائز الدكتوراه في علم الاجتماع، متخصص بقضايا سوسيولوجيا الدين والتدين في المغرب والمغرب العربي، يعمل باحثًا مشاركًا في مركز جاك بيرك، الرباط، التابع للمركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي. صدر له **الحركات السلفية في المغرب، بحث أنثروبولوجي - سوسيولوجي**.

عطوف الكبير

حائز الدكتوراه الفرنسية، متخصص بالتاريخ الاجتماعي. خبير في تاريخ وسوسيولوجية الهجرة. صدر له تسعة كتب وأربعة وعشرون مقالة نُشرت في مجلات مُحكّمة أو كتب جماعية، شارك في أكثر من خمسين ندوة وطنية ودولية.

فيصل سيد طه حافظ

أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك ورئيس قسم التاريخ في كلية الآداب في جامعة بني سويف (مصر). شارك في عدد من المؤتمرات والندوات الدولية والمحلية. صدر له عدد من الكتب والبحوث العلمية في التاريخ والحضارة الإسلامية.

كاترين دلكروا

عالمة اجتماع فرنسية توظّف في عملها منهجيات مستمدّة من علم الاجتماع والأدوات السيريّة. تشغل منصب أستاذ علم الاجتماع في جامعة ستراسبورغ الفرنسية، وهي عضو في UMR Printemps (معهد أبحاث فرنسي متخصص بالدراسات الاجتماعية والسيرية)، وعضو في اللجنة التنفيذية للجمعية الأوروبية لعلم الاجتماع (ESA)، وانتُخبت في عام 2014 مديرة لـ CNRS (مختبر الديناميات الأوروبية في ستراسبورغ).

كاترينا لانغه

باحثة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في مركز الدراسات الشرقية في برلين، وتدير مجموعة بحث تتقصّى «سياسات الموارد». حائزة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية - الثقافية عن أطروحتها: Indigenization Tendencies in Arabic Anthropology (ميول التأصيل في الأنثروبولوجيا العربية). صدر لها *Arab Experiences of the World Wars* (**تجارب عربية في الحربين العالميتين**) و *The Production of tribal history and social change in Syria* (**إنتاج التاريخ القبلي والتغيير الاجتماعي في سورية**).

لورا أوداسّو

باحثة مبتدئة في جامعة ستراسبورغ (مركز الديناميات الأوروبية) وفي جامعة فينيسا (قسم الدراسات الآسيوية والمتوسطية). عضو في الرابطة الدولية لعلم الاجتماع والرابطة الأوروبية والفرنسية لعلم الاجتماع. تعمل محررة في *Migrations et Société* (CIEMI). وزميلة في دراسات ما بعد الدكتوراه في مجموعة البحث في العلاقات الإثنية والهجرة والمساواة (GERME) في الجامعة الحرة في بروكسل.

محاسن يوسف عبد الجليل

محاضرة في قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة بحري (السودان). مرشحة دكتوراه في التاريخ في معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية/ جامعة الخرطوم.

محمد المريمي

حائز الدكتوراه في التاريخ. تركزت اهتماماته البحثية على تاريخ البلاد التونسية خلال العصر الحديث، المحلي منه، وتاريخ الأقليات الأباضية واليهودية في جربة (تونس) وتاريخ ظفار وبلاد عمان في شبه الجزيرة العربية، ودراسة أدب الرحلة وتاريخ المدن.

منى فياض

أستاذة في قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية. حائزة الدكتوراه في علم النفس التطبيقي. أنجزت عددًا من البحوث في ميادين الإعاقات العقلية والتربية المتخصصة وسوء التكيف الاجتماعي، وعن حالات السجناء والسجن وجناح الأحداث. كما قامت بدراسة جوانب من السلوك الاجتماعي والتربوي من منظار التلاقح الثقافي والقيم الثقافية العربية وأثرها في المراهقين والمرأة والأسرة.

نادر سراج

حائز الدكتوراه في اللسانيات من جامعة السوربون الجديدة باريس III. عضو الجمعية الدولية للسانيات الوظيفية SILF. وعضو الهيئة الإدارية لاتحاد المترجمين العرب. أستاذ اللسانيات الاجتماعية في جامعات لبنان والخارج. له عشرة كتب؛ وحاز كتابه **الشباب ولغة العصر** من مؤسسة الفكر العربي جائزة أهم كتاب عربي لعام 2013.

الهادي غيلوفي

متخصص بالتاريخ المعاصر، حائز شهادة الدكتوراه. يعمل أستاذًا لتاريخ الأفكار في المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات في توزر، جامعة قفصة (تونس). نشر عددًا من الدراسات في دوريات عربية.

مقدمة
التاريخ الشفوي: المسوّغ الإبيستيمولوجي

وجيه كوثراني

ينطلق المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في هذا المشروع من ثابتة من ثوابت أهدافه: تعزيز البحث في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، في النظرية كما في التطبيق، في المفاهيم كما في الأعمال التجريبية والحقلية. ولما كان التاريخ - كعلم وحقل بحث - أُسًّا وجسرًا تقوم عليه وتعبر معالجات علوم الإنسان والمجتمع، اتسع حقله العام وضم حقولًا فرعية استعارت عناوينها من شتى علوم الإنسان والمجتمع، إلى درجةٍ يصل معها بياجيه (عالم نفس) إلى إطلاق مصطلح «العلوم التاريخية» على كل علم ينتظم حقله وموضوعه في الامتداد الزمني، أي في الزمن التاريخي؛ لذا امتدت إبيستيمولوجية هذه العلوم وحملت في عدد من الأكاديميات تسميات لاختصاصات فرعية، لا تستغني عن المعرفة التاريخية كخلفيات مفسرة للظواهر أو منهج مساعد أو جسر عبور بين حقل معرفي وآخر، مثل علم الاجتماع التاريخي أو التاريخ الاجتماعي أو الأنثروبولوجيا التاريخية أو عدد من عناوين الموضوعات التي تطرق إليها ما يسمى «التاريخ الجديد» وتاريخ الأفكار والعقليات، مثل تاريخ الحب والموت والعواطف، وتاريخ السجن والعيادة والمرض، والبيئة والمناخ ... وإذا كانت حقول التاريخ قد اتسعت إلى ما لا نهاية له من نشاط الإنسان، فكان لا بد لمنهجيته وطرائقه من أن تواكب هذه الحقول وتستجيب لمتطلّباتها المعرفية.

نشأ علم التاريخ في الغرب في مسار النشأة العامة للعلوم الوضعية؛ أوّلها العلوم الطبيعية، وعلى قاعدتها وبالتماثل معها نشأت علوم الإنسان والمجتمع وتطوّرت. وكما كانت المادة الطبيعية عنصر الاختبار والتجريب في الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا، شكّلت الوثيقة المكتوبة هنا عنصر الاختبار، لاستخلاص المعلومات المفردة والبناء التاريخي عليها.

على أن القفزات المعرفية لاحقًا والناتجة بدورها مما سمّته إبيستيمولوجيا العلوم «المآزق والعوائق المعرفية» التي يصطدم بها التفكير القديم أو السائد، أسفرت عن نماذج جديدة وبالتالي عن طرائق جديدة. فبعد أن بانت محدودية الانفصال بين العلوم وظهرت سلبياتها، ما عادت الوثيقة المكتوبة - وإن خضعت للنقد أو التفسير أو التأويل - أداةً وحيدةً لاستخراج المعلومات والبناء عليها؛ إذ اتسعت المصادر مع أعمال التاريخ الجديد، بدءًا من ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، لتشمل الصورة والرسم وأي تعبير فني، بل أي تعبير إنساني آخر، وفي طليعته التعبير الشفوي (أي الشهادة الشفوية).

نستدرك لنقول إن الشفوية باعتبارها طريقة في نقل الأخبار ليست جديدة، بل هي الطريقة الأولى والعفوية في النقل، ومن خلالها بدأ التدوين التاريخي في الحضارات المكتوبة كلها، ومن بينها الحضارة العربية الإسلامية. ونضيف إلى هذه الحقيقة البديهية أن الجديد في اعتماد الشفوية مصدرًا في الكتابة التاريخية العلمية الحديثة والمعاصرة يكمن في مستجدات ذهنية وفكرية ومعرفية، وفي استحقاقات حقوقية وسياسية وإنسانية أدركها وعي إنساني جديد بالتاريخ وبمعنى التاريخ، بل أدركتها استعدادات معرفية جديدة تبحث في ما يختزنه الإنسان من عواطف وذاكرة وقدرات، وكذلك في احتمالات عزلٍ أو طمس أو إلغاء أو نسيان.

ثمة دوائر كثيرة قد لا ينطق بها المكتوب:

- الذاكرة المقموعة أو المكبوتة على أنواعها الفردية والجماعية.

- ذاكرة مناضلين ومقاومين طواهم النسيان.

- ذاكرة معذّبين ومستضعفين في حروب أهلية أو حروب استعمارية أو فترات اضطهاد.

- ذاكرة مهمّشين في سجون أو منفيات أو معتقلات أو مصحّات ومشافٍ.

- ذاكرة شعوب تروي تاريخها شفويًا وليس لديها تاريخ مكتوب.

إذًا، الذاكرة بمفهومها الجديد المعقّد، وبما هي كينونة أو حالة بيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وتاريخية، هي بيت القصيد في هذا التاريخ الجديد الذي سُمّي قطاع منه «التاريخ الشفوي».

هل يمثل هذا كله مسوّغًا إبيستيمولوجيًا لإطلاق هذه التسمية؟ ولتحتل التسمية مصطلح اختصاص قائم بذاته، كفرع من فروع علم التاريخ قائمٍ بذاته أيضًا نُسمّيه «التاريخ الشفوي»؟

اعتمدنا في تمهيد الدعوة إلى هذا المؤتمر نصًا شاملًا ومختصرًا يشرح بإيجاز تاريخية ما نُسمّيه «تاريخًا شفويًا»، ويذكر مبرراته وحقوله وموضوعاته، وانعكس هذا إيجابًا في الأوراق التي استقبلتها اللجنة العلمية واعتمدت بعضها في هذا المؤتمر، غير أن كلمةً مضافةً لا بد منها لمحاولة التعاطي، ولا أقول الإجابة عن السؤال السابق: مدى مشروعية تاريخ شفوي من زاوية إبيستيمولوجية ومنهجية وواقعية؟ سؤال يظل مدعاة لنقاش، وأثاره عدد من الأوراق المقدمة في هذا المؤتمر.

هل الشهادة الشفوية التي تعبّر في مضمونها عن ذاكرة ما قادرة على أن تنقل، بأمانةٍ، ما يجري تذكّره فعلًا؟ وهل الطريق سالكة بين الذاكرة التي تغلب عليها العاطفة والانفعال، والتذكر الذي هو بحث عقلاني إرادي عن صور ماضية؟ وهو تمييز تنبّه إليه أرسطو منذ زمن. يسهب بول ريكور في البحث عن وعورة هذه الطريق القائمة بين الذاكرة والتذكر في كتابه **التاريخ والذاكرة والنسيان**، فيرسم أمامنا مشهدًا صعبًا ومعقّدًا في رحلة تحوّل الذاكرة إلى تاريخ، وتحوّل التاريخ إلى علم مصححٍ لانحرافات الذاكرة. يتحدث بول ريكور عن

التاريخ كعلم أداته التحقيق والكتابة، وبعد أن استفاد هذا العلم من شتى العلوم الإنسانية الوصفية والنقدية والإثنولوجيا والألسنية والتحليل النفسي، فكيف حالنا ونحن نقول اليوم بالتاريخ الشفوي وندعو إليه، أي التاريخ المعتمد بشكل أساس أو كليًا على الشهادات الشفوية التي هي التعبير عن حال التذكر لصور الذاكرة المعرضة - كما يقول ريكور - للاستعمال وسوء الاستعمال.

أكتفي هنا ببعض الإشارات المنبّهة إلى انحرافات ممكنة ومحتملة للذاكرة، فتحت عنوان «الذاكرة المتلاعَب بها»، يكتب ريكور: «إن قلب المشكلة (أي أساسها) هو في تعبئة الذاكرة من أجل خدمة السعي إلى الهوية أو طلبها أو المطالبة بها. وينتج من ذلك انحرافات نعرف بعض أعراضها المقلقة: الإفراط في الذاكرة (في مكان ...) .. فهناك بالتالي عمليات سوء استعمال للذاكرة، مثل استعمال الصهيونية ذاكرة الهولوكوست. وهناك نقص في الذاكرة (في مكان آخر)، وبالتالي هناك سوء استعمال للنسيان»، مثل سوء استعمال النسيان في حالة فلسطين، والسبب في ذلك - في رأي ريكور - «هشاشة الذاكرة المتلاعَب بها في إشكالية الهوية. هذه الهشاشة تضاف إلى الهشاشة المعرفية الناتجة من القرابة القائمة بين الخيال والذاكرة، ولا سيما عبر رابط الشهادة الشفوية».

يُذكر في هذا السياق ثلاثة أسباب لهشاشة الهوية القائمة على الذاكرة:

- العلاقة الصعبة مع الزمان. وهذه صعوبة أوّلية تبرر بالضبط اللجوء إلى الذاكرة، بما هي عنصر مكوّن زمني للهوية على صلة بتقدير الحاضر وإسقاطه على الماضي.

- مواجهة الغير الذي نشعر به كتهديد.

- إرث العنف المؤسس لمجدٍ أو لمذلةٍ (...) والحوادث تعني لبعضٍ المجد، وتعني لبعضٍ آخر المذلّة.

مهما يكن الأمر، فإن اعتبارات عدة دعت المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات إلى اعتماد صيغة الدعوة إلى هذا المؤتمر، وانعقاده في بيروت:

- المساهمة في سد ثغرة على صعيد الممارسة التأريخية العربية، وهي أن يكون للشهادة الشفوية، بما هي تعبير مباشر عن ذاكرات لم يقدّر لها أن تنتقل إلى مرحلة الكتابة، فرصة تحوّلها إلى تاريخ، وفي أضعف الإيمان إلى أرشيف وإصدارات.

- صحيح أن عددًا من البلدان العربية، ومن بينها فلسطين وليبيا وتونس والمغرب والسودان (وربما غيرها أيضًا)، أضحى لديه تجارب وخبرات في هذا المجال، إلا أن لبنان للأسف، على الرغم من حاجته الماسة إلى هذا، نتيجة معايشته حروبًا أهلية دائمة ودورية، ومن أجل نسيان ذاكرات هذه الحروب أو تحريفها، يعاني نقصًا معرفيًا وضعفًا مؤسسيًا في هذا المجال. ولعل هذا المؤتمر تذكير لمؤرخيه وباحثيه وجامعاته وأقسام التاريخ فيها بتطوير هذا الجانب وتعزيزه.

- اعتبار ثالث هو أن الانفجار العربي الكبير الذي اشتعل، بعد الثورة التونسية، وسواء سمّينا هذا الانفجار ربيعًا عربيًا أو عصر ثورات أو انتفاضات أو فوضى، فإنه يؤسس لمرحلة تاريخية جديدة، وجدّتها لا تقوم على ما سيتمخض عنه لاحقًا فحسب، بل أيضًا على ما يكشفه وسيكشفه من ذاكرات مطموسة ومقموعة ومكبوتة.

لا أدّعي من وراء هذه المقدمة - أو الافتتاحية - تقديمًا وافيًا للبحوث التي ضمّها برنامج المؤتمر الذي شمل حوالى خمسين بحثًا(*) مُحكّمًا. فهذه البحوث تحمل في متنها محاولات إجابة عن الكثير الكثير من الإشكاليات التي يطرحها مجال العلاقة بين الذاكرة والتذكر عبر رابط الشهادة الشفوية التي نراهن على تحويلها «تاريخًا» في حقولٍ عدة من الموضوعات التي لحظها برنامج المؤتمر.

بيروت 21/ 2/ 2014

(*) وُزّعت في ثلاثة مجلدات.

القسم الأول

الشهادة الشفوية في الحقل الاجتماعي
(علم الاجتماع التاريخي)

الورقة الأولى

سرديات التاريخ الشفوي وإنتاج التاريخ
مقاربة إثنوغرافية

كاترينا لانغه

مقدمة

سأقارب إنتاج التاريخ في هذه الدراسة مقاربة إثنوغرافية؛ وعلى نحو أكثر دقة، أقارب الطرائق التي يجري، أو جرى فعلًا، بواسطتها إنتاج التاريخ القبَلي (العشائري) في بقعة محدّدة من وادي الفرات قريبة من بحيرة الأسد. يستند العرض إلى عمل ميداني في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، وتحديدًا بين عامي 2002 و2004. وكنت قد أجريت هذا العمل الميداني كجزء من مشروع عن «تاريخ الولدة»، المجموعة القبلية المهيمنة في هذه المنطقة.

تبيّن المجموعة الواسعة من الدراسات المقدّمة إلى هذا المؤتمر أن في الإمكان الإشارة إلى مجموعة من الأشياء بالغة الاختلاف حين نتحدّث عن التاريخ الشفوي. أما مقاربتي الموضوع فهي مقاربة إثنوغرافية؛ إذ بصفتي أنثروبولوجية مهتمة بفهم السياق الذي «يُصنع» من خلاله التاريخ أو «يُنتج»، بعبارة أخرى، مهتمة بفهم الإفصاح عن التاريخ بصفته ممارسةً اجتماعية، أودّ أن أنظر في سبل مختلفة لتمثيل التاريخ عبر تقاطع واحدها مع الآخر. وبهذا المعنى، من المفيد القول إن هناك طرائق مختلفة لتمثيل التاريخ شفويًا،

حتى ضمن سياق اجتماعي وجغرافي محدّد تمامًا. وتعود هذه الاختلافات إلى اختلاف هويّات المتكلّمين الاجتماعية، والسياقات التي يتكلمون بها، والموضوعات التي يتناولونها، ووسائل الإعلام التي يطرحون سردياتهم عبرها. وهنا، من المهم تأكيد أن وسائل الإعلام والمواد المختلفة (الشفوية والمكتوبة وذكريات الماضي المستمدّة من أشياء وممارسات) حاضرة في السرد الشفوي للتاريخ. لذلك، لا أعتبر مجالَي المكتوب والشفوي عالمين منفصلين تمامًا، بل أعتبرهما مجالين يحدّد أحدهما الآخر ويتقاطع معه (سأقدم أمثلةً لذلك لاحقًا). علاوةً على ذلك، أجد أنه لا يمكن فهم التعبيرات الشفوية عن التجربة التاريخية بمعزل عن الطرائق الأخرى السائدة في تمثيل التاريخ. ويمكن لهذا الأمر الأخير أن يشمل نماذج التاريخ القومي، لكنه قد يشمل أيضًا تمثيلات التاريخ القبلي في أجزاء أخرى من العالم العربي، ما يترك أثره في السبل التي يتمثّل من خلالها التاريخ القبلي محليًا.

لذلك أعتقد أن علينا، في العمل على التاريخ الشفوي أو فيه، أن نسأل أنفسنا دائمًا: إلى أي مدى يمكن أنماطًا محدّدة من التاريخ الشفوي أن تدفع بأصوات «تابعة» أو هامشية إلى العلن، وما هي حدود هذه الممارسة؟ كيف يمكن إدناء أصوات وموضوعات بعينها أو إقصاؤها أن يكون صنوفًا معيّنة من فهم ما يشكّل التاريخ وما لا يشكّله؟ كيف تقف سرديات التاريخ الشفوي قبالة مصادر التأريخ الأخرى التقليدية (المكتوبة)؛ وكيف يُصوّر «التاريخ» هنا ويُمثل بصفته أسلوبًا موثوقًا للمعرفة، فضلًا عن كونه ممارسة لها ضوابطها؟ أعتقد أن هذه كلها أسئلة علينا أن نواجهها في عملنا. وفي المثال الذي سأقدمه هنا، سوف أتقصّى طبيعة النوع الاجتماعي (Gender) لسبل تأطير التاريخ المختلفة بغية مقاربة هذه الأسئلة الأكبر.

على غرار أجزاء أخرى من العالم العربي، شهد وادي الفرات السوري المحيط ببحيرة الأسد تحولات اجتماعية واقتصادية عميقة وواسعة على مدى الجيلين الأخيرين. وبالنسبة إلى أغلبية قاطني تلك المنطقة، شكّل بناء سد الفرات وخزان المياه الجديد الذي غمر جزءًا كبيرًا من قراهم وحقولهم

ومراعيهم قطيعة جوهرية، ووَسَم نهاية أسلوب حياة «قديم» تميّز بخصائص مثل التكافل الاجتماعي والإقامة المشتركة على أساس النسب المشترك، فضلًا عن تربية المواشي والزراعة الموسمية للبدو شبه الرحّل. ونزح عشرات الآلاف نتيجة الغمر. يشير ميير[1] إلى 60,000 قرويّ نازح؛ ويقدّرهم ميكائيل[2] بـ 70,000 شخص، بينما يتحدّث سيل[3] عن نزوح 72,000 شخص من 300 قرية غُمرت بالمياه، وعن فقدان 25,000 هكتار من الأراضي الصالحة للزراعة. تبقى هذه الأرقام في إطار التقديرات، بما أنه لا أرقام موثوقة متاحة؛ وأُشير إلى ضعف هذا العدد في الآونة الأخيرة (أشار باروت[4] إلى 122,000 نازح). وأدّت عمليات إعادة التوطين إلى فصل جغرافي بين الأقارب لمسافة تتعدى مئات الكيلومترات في أغلب الأحيان، مولّدة بذلك مشكلات سياسية جديدة، من بينها وأبرزها إنشاء سلسلة من قرى إعادة التوطين في الجزيرة السورية وما نجم عن ذلك من توتر في العلاقات الكردية - العربية مرتبط بهذا المشروع الذي سمّي مشروع الحزام العربي.

ظلت تربية المواشي لدى هؤلاء البدو شبه الرحّل سمة اقتصادية مهمة في هذه المنطقة حتى سبعينيات القرن العشرين، لكنها فقدت أهميتها في تأمين سبل العيش بشكل شبه كامل، في حين واصلت الزراعة اكتساب

(1) Günter Meyer: «Umsiedlungsprobleme des syrischen Euphrat-Projektes,» *Geographische Rundschau*, vol. 34 (1982), p. 554, and *Ländliche Lebens - und Wirtschaftsformen Syriens im Wandel: sozialgeographische Studien zur Entwicklung im bäuerlichen und nomadischen Lebensraum*, Erlanger geographische Arbeiten. Sonderband; 16 (Erlangen: Fränkische Geographische Gesellschaft: In Kommission bei Palm & Enke, 1984), p. 23.

(2) Salem Mikael, ed., *Lehrforschungsprojekt Syrien: Das Euphratprojekt in Syrien – Auswirkungen des Euphratprojekts auf die ländliche Entwicklung und die Lebensbedingungen der Bevölkerung im Euphrattal*, Arbeitspapiere zu Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in Entwicklungsländern; 77 (Berlin: FU Berlin, Institut für Soziologie, Schwerpunkt Entwicklungssoziologie, 1987), p. 74.

(3) Patrick Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 445.

(4) محمد جمال باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 742.

أهمية منذ خمسينيات القرن العشرين[5]. لكن معظم الأسر، خلال فترة عملي الميداني، كانت تعتمد على هجرة اليد العاملة إلى حلب والشام، أو إلى الخارج (غالبًا إلى لبنان والأردن ودول الخليج العربي) لسدّ نقص دخولهم من الزراعة.

بدأتُ عملي الميداني في واحدة من قرى الولدة الواقعة على الضفة اليمنى لنهر الفرات التي كنتُ أزورها كثيرًا وباستمرار خلال الوقت الذي أمضيته في سورية. انطلقتُ من هذه القرية في زيارات إلى أناس وعائلات في مناطق أخرى، كان كثير منهم، ليس جميعهم، أقرباء لمضيفيّ.

عندما أوضحتُ أنني أودّ التعرّف إلى التاريخ المحليّ، اصطحبوني لرؤية عدد من المؤرخين المحليين الشفويين. كان هؤلاء رجالًا كبارًا في السن، لهم احترامهم في المجتمع المحليّ نظرًا إلى غنى معرفتهم بالماضي. عندما التقيتهم تحدّثوا إلي عن الأنساب وشيوخ كبار ورجال شجعان من الماضي ومعارك وكرم. وغالبًا ما حضر تلك الجلسات رجال آخرون من القرية. كان وجودهم يوجِد نوعًا من الجوّ العام المحليّ. ومع أنهم عادةً كانوا يذعنون لسلطة العارف، غالبًا ما انخرط هؤلاء المنصتون في النقاش عبر أسئلتهم أو تعليقاتهم. وعادةً كنتُ المرأة الوحيدة الحاضرة في هذه الحالات.

تردّدت أصداء الموضوعات التي كانت تُعرض وتُناقش في مثل هذه الحالات في نوع جديد من الكتب التي بدأت تظهر في السوق السورية منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين، خصوصًا في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. تمثل هذه الكتب التاريخ المدوّن من منظور قبلي. وهذا يردد أصداء سوابق أقدم في البلدان العربية الأخرى، حيث انتشرت منذ سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته الكتب التي تتناول تاريخ القبائل والأنساب. ونُشرت هذه الكتب في طبعات صغيرة نسبيًّا تبلغ 1000 أو 2000 نسخة، وغالبًا تصدرها

---

(5) انظر: Sulayman Najm Khalaf, «Family, Village and the Political Party: Articulation of Social Change in Contemporary Rural Syria» (Thesis, University of California, Los Angeles, 1981), pp. 95-108.

دور نشر محلية صغيرة أو تصدر كطبعات خاصة للمؤلف[6]. وجميع مؤلفي هذه الكتب من الذكور؛ ينحدر معظمهم من الأوساط القبلية التي يكتبون عنها، ما يجعل هذا النوع الكتابي مماثلًا لأشكال أخرى من التاريخ المحليّ تُعتبَر «فروعًا معرفية تتناول الهوية»، كما حلّلها مؤخرًا سفيتلانا جاكيسون وإلديكو بيللر - هان[7]. وتستند هذه الكتب بشكل كبير (لكنه غير حصري) إلى تمثيلات تاريخية شفوية محليّة في إعادة تركيز الدور والفاعلية اللذين تمارسهما مجموعات قبلية محدّدة في المسار التاريخي (القومي).

يمثل هذا مقاربةً جديدة للتاريخ السوري، إذ طالما ركزت تمثيلات التاريخ السوري على الأمّة بصفتها موضوعًا حاسمًا في التجربة والفاعلية التاريخية؛ فأكّدت سرديّات كُبرى وموحَّدة، مثل القومية العربية والنضال ضد الاستعمار أو المقاومة وعمليات «التحديث» و«التنمية»[8]. من جهة أخرى، جرى لفترة طويلة تجاهل الظاهرات التي يمكن أن تبعث على الانقسام، بل إنكارها، مثل الخصوصيات العرقية أو المذهبية والانتماءات القبلية أو المحليّة، وبالتالي، يمكن اعتبار الكتب الجديدة عن تاريخ القبائل في سورية شكلًا من أشكال التاريخ يُبرز التجارب التاريخية لجزء من السكان ممن كانوا، وما زالوا حتى الآن، هامشيين بعض الشيء في المجال العام القومي، وفي المجال العام عمومًا.

---

(6) مثل: صالح هواش المسلط، صفحات منسية من نضال الجزيرة السورية: حقائق هامة تنشر لأول مرة منذ خمسين عامًا لمحافظات الحسكة والرقة ودير الزور 1916-1946م (دمشق: دار علاء الدين، 2001)؛ محمد عبد الحميد الحمد، عشائر الرقة والجزيرة: التاريخ والموروث (الرقة: [د. ن.]، 2003)، وتركي فرحان المصطفى: قبائل بادية حلب وحماه (حلب: مطبعة الإسراء، 2005)، وأعلام البدو في سورية - منذ القرن الثالث عشر ميلادي وحتى هذا الزمان، إخراج وتنسيق محمد حسنة ومجاهد العبدو ([د. م.]: رمسيس للطباعة، 2007).

(7) Svetlana Jacquesson and Ildikó Bellér-Hann, «Introduction,» in: [Special Issue: Local History as Identity Discipline], *Central Asian Survey*, vol. 31, no. 3 (September 2012), pp. 239-249.

(8) في ما يتعلق بالتأريخ السوري، انظر: Ulrike Freitag, *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990: Zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1991), and Monika Bolliger, «Writing Syrian History while Propagating Arab Nationalism. Textbooks about Modern Arab History under Hafiz and Bashar al-Asad,» *Journal of Educational Media, Memory, and Society*, vol. 3, no. 2 (Spring 2011), pp. 96-112.

تتداخل الكتب والسرديات الشفوية التي تتناول التاريخ القبلي بطرائق عدة، حيث تتحدث عن الأنساب والمعارك وشيوخ الماضي العظماء. ولا عجب، ما دامت هذه الكتب تعتمد بشدة على سرديات التاريخ القبلي الشفوية، مدعّمةً بوثائق مكتوبة أو صور جُمعت من عائلات أفراد في هذه القبائل أو من مصادر أخرى. لذلك كان هناك تأثير واضح للشفوي في المدوّن. لكن هذه العلاقة ليست في اتجاه واحد. وعلى العكس، ظهرت الوثائق والمنشورات المكتوبة في الأحاديث الشفوية عن تاريخ القبائل. الملاحظ هنا أنّ الرواة الشباب يعتمدون أكثر من نظرائهم المسنين على المراجع المكتوبة.

تتشارك سرديات التاريخ الشفوي والكتب ميزة أخرى أيضًا: فهي، كما أورد أندرو شريوك في تحليله تدوين التاريخ القبلي وإخباره في الأردن «ذكوريّة متفاخرة»، تدور حول الذكر[9]؛ ذلك أن التاريخ القبلي عادةً يدور حول الأبطال الذكور وشيوخ الماضي العظماء؛ ويتضمن شعرًا وسرديات عن المعارك والحروب القبلية - أفعال الرجال - وتتناول الأنساب. وعادةً تُذكر الأنساب على شكل سلسلة من أسماء الذكور، تقتفي الأصل من خلال النسب الأبوي وتحذف كلّ إشارة إلى النساء.

أُشير في هذه الدراسة إلى أن إنتاج التاريخ القبلي هو في الواقع أكثر تعقيدًا من ناحية النوع الاجتماعي، وأنه بإمكاننا أن نجد هذه التعقيدات النوعية الاجتماعية والفروق الدقيقة في التمثيلات الشفوية للتاريخ - حتى لو لم يكن بإمكاننا أن نجدها بشكل جليّ في الروايات المدوّنة والمنشورة.

خلال العمل الميداني، كنتُ أُمضي معظم الوقت في التواصل الاجتماعي مع العائلات والنساء والفتيات، وكان بعضهن طاعنًا في السن إلى درجة أنه ما زال بإمكانهن تذكّر أيام الانتداب الفرنسي على سورية من خلال تجربة شخصية. وقالت هذه النساء إنهن لا يعرفن شيئًا عن التاريخ، لكني تعلمت

---

(9) Andrew Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, Comparative Studies on Muslim Societies; 23 (Berkeley: University of California Press, 1997), p. xi.

منهنّ الكثير عن الماضي القبليّ. وفي مثل هذه الجلسات الحميمية والبعيدة عن التكلّف، لم يكن للأحاديث طابع الحدث العام. وفي مثل هذه الحالات، كنت أسمع ذكريات فردية وشخصية للغاية. وأخبرنني أشياء عن الحياة اليومية مثل طرائق صنع اللبن والجبنة، وعن التنقل في البادية مع الخيم والقطعان والعمل في الزراعة و طقوس الحداد على الميت والزواج... إلخ، وعن الطرائق التي تغيّر فيها كلّ هذا. كان الحديث مترافقًا في كثير من الأحيان مع ممارسات وحركات وإشارات إلى أشياء ماديّة: حين أخبرنني عن طرائق إنتاج الزبدة، أخرجن الجلود التي يُخضّ فيها الحليب لاستخراج الزبدة (الشكوة) وأرينني إيّاها؛ وفي بعض الحالات بلغ الأمر بالنساء أن قلدن الحركات الإيقاعية في خضّ هذه الجلود جيئةً وذهابًا على الأرض، أو أرينني فعليًّا كيف تستخرج الزبدة بواسطة الشكوة. وكان من بين الأشياء الأخرى التي عُرضت أمامي لإيضاح السرديات عن الحياة المعتادة الخيام التي ما عادت تُستخدم، والمحفوظة الآن في منزل العائلة، أو أطباق الضيافة الكبيرة (الصواني) التي تستخدمها عائلات المشايخ كي يولموا لضيوفهم.

مع ذلك، لم يكن يُشار إلى ذكريات الحياة اليومية في الماضي على أنها تاريخ، بل «ما اعتادت أن تكون عليه الأمور». وفي مثل هذه الحالات، ربما تُروى ثانيةً الحوادث التاريخية التي كانت موضوعات لسرديات أخرى أكثر «رسمية»، من زاوية شخصية أو غير تقليدية، كما يمكن لها أحيانًا أن تناقض روايات التاريخ القبلي «الرسمية» المسرودة في سياقات أخرى.

بالنسبة إلي، السؤال هو كيف نجمع معًا هذه الطرائق المختلفة في التعبير عن التجربة التاريخية. ليست المسألة «هنا تاريخ الرجال، هناك تاريخ النساء»؛ ولا هي، بالنسبة إليّ مسألة تمييز بين «ذكريات موثوقة» يُفصَح عنها في محادثات حميمية وشخصية وسرديات تاريخية رسمية يُفصَح عنها علانية، بل أعتقد أنه من المهم النظر في هذه الطرائق المختلفة لتمثيل التجربة التاريخية معًا، وأن نتساءل كيف تتردد أصداء سرديات التاريخ الأخرى، الخارجية أو الكبرى في هذه الصياغات المحليّة.

في الجزء المتبقي من هذه الدراسة، سأوضح ما أعنيه من خلال وصف موجز لمثال عن موضوع واحد[10] هو طرائق مختلفة لتذكّر آخر شيوخ الولدة العظماء.

دراسة حالة

عندما أخبرني قرويو الولدة عن الماضي، ذُكر بفخر اسمَي محمد الفرج (المتوفى في عام 1972) وشواخ البورسان (المتوفى في عام 1982) وأُشير إليهما على أنهما آخر شيوخ الولدة العظام. واحتفى محاوريّ بهما كوطنيَّين حقيقيين أدّيا دورًا مهمًّا في النضال ضد الاستعمار. وعلى سبيل المثال، أُخبرت مرارًا عن نفي محمد الفرج بين عامي 1942 و1945 بسبب رفضه بيع محصوله لميرة الحلفاء. وفي عام 1942 وضع المفوض السامي الفرنسي (الجنرال جورج كاترو) تدبيرًا يقوم بموجبه مكتب دو بليه بشراء الحبوب من ملّاك الأراضي السوريين وفق أسعار ثابتة لضمان تزويد بلاد الشام بالمؤونة[11]. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1942 رُحّل عدد من زعماء القبائل ووجهائها الذين رفضوا بيع الحبوب لهذه الميرة إلى سجن بريطاني في جزيرة قمران على البحر الأحمر. وكان من بينهم شيخ الولدة محمد فرج إلى جانب الشيخ دحام الهادي من شمّر، وكان آخر السجناء الذين أطلق سراحهم وعاد إلى سورية في شباط/ فبراير 1945[12]. وبالنسبة إلى محاوريّ، كان منفى الشيخ محمد القسري مصدر فخرٍ، لأنه كان برهانًا على مقاومته، وعلى مقاومة القبيلة بأسرها للحكم الاستعماري، تاليًا.

---

(10) نشر بحث مفصّل في هذا الموضوع باللغة الإنكليزية، انظر: Katharina Lange, «Heroic Faces, Disruptive Deeds. Remembering the Tribal Sheikh on the Syrian Euphrates,» in: Dawn Chatty, ed., *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*, Handbook of Oriental Studies. Section One, Near and Middle East; 81 (Leiden: Brill, 2006), pp. 940-965.

(11) انظر: Elizabeth Thompson, *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon, The History and Society of the Modern Middle East* (New York: Columbia University Press, 2000), pp. 235-236.

(12) «الاستقبالات العظيمة للشيخ محمد الفرج،» الحوادث، 6/ 2/ 1945.

كذلك يُذكر ثاني أشهر شيوخ الولدة في القرن العشرين، شواخ البورسان، بسبب مقاومته الاستعمار. وسمعت روايات عن عدد من الحوادث واجه فيها مقاتلون من الولدة القوات الفرنسية أو البريطانية، أوّلها، حسب التسلسل الزمني، تحرير دير الزور من القوات البريطانية في عام 1919 الذي ينسبه التأريخ التقليدي إلى رمضان شلاش، لكني أُخبرت في الحقيقة أن القائد الفعلي كان شواخ البورسان[13]. أمّا آخر هذه المعارك فكان الهجوم على مكتب البريد الفرنسي في جرابلس في أيار/مايو 1945 الذي قاده الشيخ شواخ، وانتهى بفرار الضابط الفرنسي عبر الحدود إلى تركيا[14]. وعليّ أن أقول إني وجدت تأييدات لأغلبية هذه الحوادث في الأرشيفات الفرنسية، كما وجدت ما يؤكد اتصالات أقامها الشيخ شواخ مع الوطنيين في حلب، مع أن وجهات النظر حيال الحوادث تختلف بطبيعة الحال.

أخبرني بتفصيلات هذه الحوادث أفراد من عائلة الشيخ شواخ وبعض أتباعه المقربين الذين كانوا لا يزالون على قيد الحياة، ممن سمعوا بهذه الأفعال أو شاركوا فيها. وقرأت لاحقًا عن معظم المعارك التي أُخبرتُ عنها في منشورات مثل صفحات منسية من نضال الجزيرة السورية لصالح هواش المسلط[15]، وعشائر الرَّقّة والجزيرة لمحمد عبد الحميد الحمد[16]. تلقي هذه الكتب وغيرها الضوء على حوادث معيّنة وعلى شخصيات شيوخ أفذاذ ومآثرهم، لكنها لا تقدم تحليلًا نقديًا لأيٍ من ذلك، وتصف شخصيات الشيوخ السابقين بصفات بطولية مع تكرار نعوت مثل «شجاع» و«سخيّ» و«وطني».

(13) انظر: المسلط، ص 154.

(14) وردت هذه الحوادث أيضًا في: André Lacroix, «Le Controle Bédouin de Syrie,» *Centre de Hautes Etudes d'Administration Musulmane* (CHEAM), no. 1147, 9 Avril 1947, p. 21,
وفي مقتطف من ملاحظات عن اجتماع بين قائد كبير في منطقة الشرق الأوسط والجنرال بيينيه، 28 حزيران/يونيو 1945 (FO 226/271).

(15) المسلط، صفحات منسية.

(16) الحمد، عشائر الرقة والجزيرة. كان سبق لبعض هذه الحوادث أن نُشر منذ عام 1971 في عدد خاص (37-38) من جريدة العمران في الرقة.

يمكن تفسير هذا التداخل بأنه نتيجة وجود طريقتين للنقل: أولاهما اعتماد الكتب بقوة على السرديات الشفوية التي تتناول التاريخ القبلي، والثانية تكملها بالوثائق المكتوبة أو الصور المجموعة من أفراد العوائل في هذه القبائل أو من مصادر أخرى. هناك إذًا تأثير واضح للشفوي في المدوّن. لكن هذه العلاقة ليست باتجاه واحد، بل على العكس ظهرت أيضًا الوثائق والمنشورات المكتوبة في أحاديث شفوية عن التاريخ القبلي. ويمكن أن نلاحظ هنا فجوة بين الأجيال: عادةً يقوّم الخبراء الأكبر سنًا سردياتهم على النقل الشفوي وحده، أما الشباب فيعتمدون على ملاحظات مكتوبة عن عمليات النقل هذه. وهم يشيرون أيضًا، حين يتحدثون، إلى المنشورات المذكورة التي تناولت التاريخ القبلي والأنساب القبلية. وكان لدى بعض الشباب المهتمين بالتاريخ على وجه التحديد مجاميع كتب ورسائل قديمة ووثائق، فضلًا عن الملاحظات المدوّنة التي تسجل سرديات رواها الكبار. وروى لي أحد هؤلاء النادرة الآتية: «في إحدى المرات قدِم ضابط فرنسي إلى مضافة الشيخ شواخ، كان يدعى الكابتن لاروش، مع مجموعة من الجنود. كانوا يبحثون عن الشيخ شواخ لاعتقاله [...]. رحّب الشيخ بالكابتن وقدّم إليه قهوة. لكن الكابتن ركل الركوة في قلب مضافة الشيخ. غضب الشيخ غضبًا شديدًا وصفعه على وجهه. صوّب الجنود الفرنسيون بنادقهم نحو الشيخ، لكن رجال الشيخ كانوا يعرفون ما يجب فعله، فأحاطوا بدورهم بالجنود مصوبين بنادقهم نحوهم. هكذا، لم يستطع الفرنسيون اعتقال الشيخ شواخ. وأدرك الكابتن الفرنسي أن حياته في خطر، فاعتذر للشيخ وطلب منه العفو. قال الشيخ: يمكنك أن تغادر مع جنودك، لكن بشرط واحد. سأل الكابتن لاروش: ما هو؟ أجاب الشيخ: أن تتناولوا الغداء هنا».

تُبيّن هذه القصّة شجاعة الشيخ الذي دافع بصفعه الكابتن الفرنسي على مرأى من جنوده، عن شرفه الشخصي، وقبل ذلك عن شرف الشيوخ، وفي الأساس عن شرف القبيلة بأسرها، عبر مخاطرته بحياته. وتتضح شجاعة الشيخ أكثر حين تواضع إزاء «هزيمة» الضابط الفرنسي الذي لم يضطر، إزاء تفوق الشيخ العسكري، إلى الاعتذار فحسب، بل انتهى به الأمر أيضًا إلى قبول كرم الشيخ،

ما جلب عليه خزيًا مضاعفًا. والكرم هي الميزة التي طالما تُؤكّدها سرديات أبناء القبيلة التي تتناول الشيخ شواخ وسواه من شيوخ الولدة، ووردت في نوادر مختلفة رويت لي، وغالبًا ما كانت تزوّق بصور معبّرة ومتفرقات من الشعر.

عدّة القهوة هي وسيلة تقليديّة تعبّر عن كرم الشيوخ الذي كان يتبدى بأحجام مختلفة في كل مضافة قمت بزيارتها[17]. أمّا الرمز الملموس الآخر فهو «صواني الشيخ» التي كان يُقدَّم عليها الطعام (ولا يزال يُقَدَّم إلى الآن في المناسبات الخاصة) وتُحمل من مكان الطبخ إلى حيث الضيوف. وكانت أعداد هذه الصواني، وبالأخص أحجامها، موضع فخر أفراد القبيلة عمومًا فضلًا عن عائلة الشيخ شواخ. وقيل لي إنّ صواني الشيخ شواخ كانت أكبر من صواني أي شيخ آخر، وكانت تحتاج إلى عشرة رجال بل اثني عشر رجلًا لحمل واحدة منها حين تكون مثقلة باللحم والأرُز والخبز[18]. وسمعت عن صواني الشيخ منذ أول أيام عملي الميداني. وحين زرت مضافة عائلة الشيخ شواخ التي كانت في قرية شمس الدين على الفرات، وتقع اليوم في الجزيرة قرب عامودا، سألت أبناء الشيخ ما إذا كان بالإمكان أن ألقيَ نظرة على هذه الصواني المعروفة. أربكتني ردّة فعلهم قليلًا، حيث بدا ترددهم بعض الشيء. في النهاية، طلبوا أن أنتظر ريثما تُخرج الصواني. بعد قرابة ساعة، فهمت سبب التأخير، فقد كنا مدعوين إلى غداء سخي يُحضّر في الأثناء. وحين أصبح الطعام جاهزًا، دعينا في النهاية إلى رواق حيث صُفّت صواني الطعام الضخمة قبالة سور خارجيّ،

(17) للاطلاع على مكانة عدة القهوة في التمثيلات الأردنية الحديثة للكرم، انظر: Andrew Shryock, «The New Jordanian Hospitality: House, Host, and Guest in the Culture of Public Display,» *Comparative Studies of Society and History*, vol. 46, no. 1 (2004), p. 41f.

(18) مقولة مماثلة أخبرت بها عن صواني مججم بن مهيد، الشيخ الشهير من الفدعان. كما نبّه إلى حجم صواني الطعام كمؤشر على الكرم كلٌّ من: Max Freiherr von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Hauran, die Syrische Wüste und Mesopotamien*, Mit vier Originalkarten von Dr. Richard Kiepert, einer Uebersichtskarte und zahlreichen Abbildungen, 2 vols. (Berlin: D. Reimer, 1899-1900), vol. 2, p. 87f, and Andrew Shryock and Sally Howell, «‹Ever a Guest in our House›: The Emir 'Abdullah, Shaykh Majid al-Adwan, and the Practice of Jordanian House Politics, as Remembered by Umm Sultan, the Widow of Majid,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 33, no. 2 (2001), pp. 264.

لكن قيل لي إن هناك صوانٍ أخرى، أكبر حجمًا لم تعرض. وشرح لي مرافقيّ، بعد أن غادرنا، لماذا لم تُعرض علينا الصواني الأكبر: «كان الأمر ليُلحق العار بمضيفينا لو أننا رأينا الصينية فارغة. على الضيوف الذين يرون الصينية، أن يروها محمّلة بالطعام». ولا يقتصر أمر التعبير عن الثراء الأسطوري على الكرم، إذ يتجلّى أيضًا في صورة «قناتين تمتدان من الحرم إلى المضافة، واحدة للسمن، وواحدة للدبس الحلو» ووُصفت هذه الصورة الأسطورية لي مرات عدّة في سياقات مختلفة. حتى إنها نُسبت إلى عدد من الشيوخ: إذ نسبها أفراد قبيلة الولدة مرة إلى شيخهم أحمد الفرج، الأخ الأكبر لمحمد. وسمعت القصة نفسها مرة أخرى عن أمير الفدعان المعروف، مجحم بن مهيد. وتستحضر هذه الصورة أبطال الزمن الماضي الأسطوريين، وهو عالم بعيد أشد البعد عن الواقع اليومي الذي يعيشه المتحدثون في مطلع القرن الواحد والعشرين.

حكايات السخاء الأسطوري هذه تتناقض مع تجربة الشحّ اليومية المألوفة لدى معظم قرويي هذه المنطقة. لكن هذه المعرفة الضمنية بندرة الموارد هي بالضبط ما يسبغ على معاملة الضيوف بسخاء قيمتها الجوهرية. ذلك لأنَّ تناهي الموارد الماديّة التي في متناول الشيخ تتناقض مع ما يبدو صورًا للكرم اللامتناهي الذي يتخذ شكل حكايات خرافية: على هامش الكلام على كرم الشيوخ، أعلمني عدد من محاوريّ أنه ينبغي عدم النظر إلى ذلك الكرم على أنه ميزة فردية تخصّ الشيوخ وحدهم، بل يجب أن يُفهم على أنه مأثرة جمعية، يجب أن تُسجّل للقبيلة برمتها، لا لأن الشيخ «يمثّل» القبيلة فحسب، بل لأن كرم الشيوخ يقوم حرفيًا وماديًا على أساس قبليّ. وقيل لي مرّةً، في معرض الكلام على أحمد الفرج، أنه كان أكرم من أي شخص آخر! وهو، بالطبع، لم يكن يملك شيئًا، لكن القبيلة بأسرها كانت تقدّم له [ما يمكّنه من إظهار الكرم الباذخ].

في الواقع، كان أبناء القبيلة، في زمن الانتداب، يزوّدون أسرة الشيخ بالهدايا، مثل الحملان والحبوب واللبن... إلخ. وطبيعة هذه الهدايا هي محلّ خلاف، إذ فسّرها ضباط الانتداب الفرنسي في ذلك الوقت على أنها علامة

على الاستغلال. وبالمثل، عمد الأنثروبولوجي السوري سليمان خلف الذي قد يكون معروفًا لكثيرين، والذي ينتمي هو نفسه إلى تلك المنطقة، إلى تفسير هذه الهدايا على أنها تعبير عن «استراتيجيات السيطرة» الضمنية التي تُستخدَم في صوغ العلاقات بين أفراد القبيلة والشيوخ[19]. لكن المحليين، على ما يقول خلف، ما كانوا يدركون علاقات السيطرة والقوة هذه. والحقيقة، أنني حين سمعت بهذه المساهمات التي تُقَدَّم إلى الشيوخ، غالبًا ما كانت تُصوَّر على أنها طوعية، وليست قسرية على الإطلاق، بمنزلة فعل من أفعال «العون» لأسرة الشيخ التي تستقبل ضيوفه وتعاملهم باسم القبيلة بأسرها.

توجز النتيجة التي خَلُص إليها أبو حسن، وهو قرويّ ثمانينيّ من عشيرة الجعبات التي هي إحدى عشائر الولدة، رأي معظم أفراد العشيرة، حيث ذكرَ أنّ شواخ الأحمد البورسان كان في الحقيقة شيخًا قديرًا ومعترفًا به لدى أفراد العشيرة عن طيب خاطرهم، وذلك لصلة القربى التي تجمعهم به ولكونه رجلًا صالحًا.

لا مكان في الروايات التاريخية «الرسمية» لعدم التكافؤ الاجتماعي والاقتصادي بين نخبة الشيوخ وأبناء القبيلة الآخرين، فضلًا عن التوترات والصراعات الأخرى داخل القبيلة. لكن هذا يتناقض مع طريقة أخرى في الحديث عن الماضي. ففي بعض الأحيان، حين كانت الأحاديث تجري في سياقات حميمية، وحين كان المتحدثون يقاسمونني ذكرياتهم الشخصية ورواياتهم عن تاريخ العائلة، كان شيوخ القبيلة في الماضي يُذكرون بوصفهم ملّاك أراضٍ. وكان تسجيل الأراضي باسم شيوخ القبائل الذي بدأ أيام الحكم العثماني واستمرّ وتوسّع خلال الانتداب قد غيّر العلاقات بين الشيوخ وأبناء القبائل تغييرًا جذريًا. وكان لسجلات الملكية الجديدة هذه أنْ حوّلت المراعي المشاع إلى ملكية خاصّة[20].

---

(19) Khalaf, p. 125.

(20) انظر: Dawn Chatty: «Leaders, Land, and Limousines: Emir Versus Sheikh,» *Ethnology*, vol. 16, no. 4 (October 1977), p. 388, and *From Camel to Truck: The Bedouin in the Modern World* (New York: Vantage Press, 1986), p. 59.

كانت ملكية الأرض مختلطة في منطقة الولدة. وكان شيوخ القبائل ووجهاء الولدة والفدعان، إلى جانب بعض التجار من حلب، من بين أكبر الملّاك. ووفقًا لميير[21]، في عام 1958، كان الشيخ شواخ يملك 30 هكتارًا من الأراضي المرويّة و1500 هكتار من الأراضي البعلية[22].

اتضحت لي هذه الإشكالية حين زرت أم محمود التي باحت لي بذكرياتها عن بداية استقرار أسرتها في قريتهم، على أطراف البادية (البرّية، كما يسميها الأهالي). وفي أثناء زيارات أخرى لهذه المنطقة سمعت روايات مشابهة للغاية من قرويين آخرين، ذكورًا وإناثًا. وروت أم محمود أن ملكية موقع قريتها تعود في السابق إلى الشيخ محمد الفرج، من ثم اتفق الأهالي والشيخ على شراء موقع القرية منه بمبلغ قدره خمسمئة ليرةٍ على أن يحصل الشيخ على نسبة خمسين في المئة من الأرباح، كما اتفقوا على تسجيل الأرض في الطابو واستخراج سند تمليكٍ باسم الأهالي. لكن الأهالي تراجعوا عن قرارهم هذا في ما بعد ورفضوا هذه الاتفاقية لأنهم لم يريدوا الاستمرار في دفع نسبة الخمسين في المئة من الأرباح للشيخ. ولم تُسجّل الأراضي باسمهم. لاحقًا، أضحت أراضي القرية من أملاك الدولة. وأنهت أم محمود كلامها بعبارة: «وبعدها الخراب!».

لم تحدد أم محمود تاريخ هذه الحوادث، لكنني أعتقد أن هذه الذكرى تعود إلى حقبة الإصلاح الزراعي في أواخر خمسينيات القرن العشرين وأوائل ستينياته. وأفصح قرويون آخرون عن مشاهد وذكريات مشابهة. وفي تلك السرديات، كان شيوخ الماضي قد فقدوا هالتهم البطولية وظهروا بمظهر ملّاك الأرض النفعيين، بل المستغلين الذين انتهى زمنهم ضمنًا مع مجيء النظام الاشتراكي والإصلاحات الزراعية التي أعقبته[23].

---

(21) Meyer, *Ländliche Lebens- und Wirtschaftsformen Syriens im Wandel*, pp. 32-33.

(22) انظر أيضًا: Myriam Ababsa-al-Husseini, «Mise en valeur agricole et contrôle politique de la vallée de l'Euphrate (1865-1946): Etude des relations Etat, nomades et citadins dans le caza de Raqqa,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 53 (2001), pp. 459-488; Henri Charles, *La Sédentarisation entre Euphrate et Balik: note d'ethno-sociologie*, préf. de Emile Fauquenot (Beirut: Editions des Lettres orientales, 1942), et Khalaf, pp. 77-79.

(23) سبق لعبد الله حنّا أن قدّم ملاحظات مماثلة عن هذه المنطقة، انظر: عبد الله حنا، الفلاحون =

مع ذلك، انتهى سرد أم محمود بنبرة مريرة وهي تتحسّر على إعادة ترتيب العلاقات هذا، وتستحضر بحنين نظام الماضي القبلي.

خاتمة

دافعتُ في هذه الدراسة عن مقاربة إثنوغرافية لصنع التاريخ، تعتبر تمثيلات التاريخ الشفوية واحدًا من التوسطات إلى جانب سواها. ترجّع هذه المقاربة، بطريقة ما، أصداء عبارة ترويلو المنضوية على ما يشبه البرنامج[24] ومفادها أن التاريخ يُنتَج باستمرار في عدد من المواقع المعقّدة والمتداخلة التي تتجاوز بكثير عالم الكتابة الأكاديمية عن الماضي. وأنا أسير في الوجهة التي يقترحها ترويلو وآخرون فأتقصّى إنتاج المعرفة التاريخية بصفته مجموعةً معقدة من الممارسات، من دون أن أختزل العلاقة بين التمثيلات الشفوية وتلك المدوّنة إلى علاقة بين «المصدر» و«المنتج المنجز».

تأخذ دراسة الحالة المعروضة في حسبانها تمثيلات مختلفة للماضي، تتراوح من ذكريات شخصية عن التغير اليومي، تُستدعى عبر أقوال شفوية وممارسات جسدية أو أشياء مادية، إلى سرديات شفوية أكثر رسمية، إلى نصوص منشورة عن التاريخ القبلي. وما أقترحه هو أن من المفيد أن ننظر في هذه الأشكال المختلفة من التمثيل معًا، بدلًا من تقصّيها كأنواع منفصلة.

في الطرائق «الرسمية» لتمثيل التاريخ القبلي، مدونةً كانت أم شفويةً، يُوصف الشيوخ بأنهم شخصيات استثنائية ذات مزايا غير تاريخية بل وأسطورية من جهة، وبأنهم الأوّل بين متساوين من جهة أخرى، مع إنكار وجود تراتبيات هرمية بنيوية داخل القبيلة. وتمثّل هذه السرديات الشيوخ، بطريقة ما، على أنهم أكبر من الحياة، لكنهم ليسوا أكبر من أفراد القبيلة أبناء جلدتهم؛ فهم «وجه»

= وملاك الأرض في سورية القرن العشرين: دراسة تجمع بين التاريخ الشفهي و التاريخ المكتوب (بيروت: دار الطليعة، 2003).

(24) Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston, Ma: Beacon Press, 1995).

الجماعة البطولي، وليسوا رأسها. أما السيطرة التي هي التيمة الضمنية في هذه السرديات كلها، فلا تقوم في هذا الخطاب إلا خارج القبيلة، حيث يمكن القبيلة برمتها أن تسيطر على جوارها أو تقاوم المستعمر. وبالطبع، فإن الإشارات إلى اللامساواة وعمليات السيطرة والصراعات داخل القبيلة، تُستبعد من الرواية «الرسمية» للتاريخ القبلي.

تختلف الحالة في نمط آخر من سرديات الماضي، فالذكريات الشخصية التي تُحكى في سياقات أكثر حميمية تستدعي لحظات الصراع والسيطرة. وحين يتحول الحديث من «التاريخ القبلي» بحد ذاته إلى موضوع الأرض وعلاقة الناس بها يُذكَر آخر شيوخ القبيلة من خلال دورهم كملّاك. وقد تمسّ اللامساواةَ البنيوية العميقة بين ملّاك الأرض في القبيلة وأبناء القبيلة المجرّدين منها سردياتٌ لا تقيم التعارض بين القبيلة، ممثلة بالشيخ، والخارج (كما تفعل الروايات «الرسمية»)، بل بين الشيوخ بصفتهم ملّاك الأرض والبشر «العاديين» في القبيلة. وهذه الصنوف من القول التي تظهر فيها عناصر الصراع الطبقي إزاء حضور الروابط القبلية، تعكس موضوعات بل صيغًا تستخدمها البلاغة المتأثرة بالاشتراكية والروايات الأكاديمية عن الإصلاح الزراعي في سورية؛ في حين تركز السرديات «الرسمية» على قضايا الوطنية ومقاومة الاستعمار.

ولا نجد في الكتب الصادرة حديثًا عن التاريخ القبلي السوري سوى هذا المنظور الأخير. أما القضايا المثيرة للجدال، مثل عدم المساواة الاجتماعية والصراعات القائمة على «الطبقة»، فلا تكاد تُطرح كموضوع من موضوعات هذا النوع من التأريخ القبلي، على الرغم من أن هذه القضايا جرى تناولها في أعمال أخرى تتحدث عن العلاقات الاجتماعية في الريف، ومن أبرزها أعمال عبد الله حنّا.

يتأثر كثيرًا تحديد الموضوع الذي يُفصح عنه من بين الذكريات الكثيرة عن شيوخ الماضي بالسياق الذي يروى فيه. ويقيم كِلا نوعي السّرد نموذجًا معاكسًا للواقع في بداية القرن الواحد والعشرين. ففي مواجهة تفرّق أبناء

القبيلة الجغرافي والاجتماعي في العقود الأخيرة، يستدعي هؤلاء قيم الوحدة القبلية والتضامن القبلي، المعبّر عنهما من خلال ذكرى آخر شيوخ القبيلة: فهم، على الرغم من موقعهم في الماضي، حاضرون في البعث المشترك للتاريخ.

في الختام، تستجيب الأشكال المختلفة لتمثيل التاريخ في هذه المنطقة لطرائق مختلفة، ووسائل مختلفة ومستويات مختلفة من تمثيل الماضي المحلي. وهذا يشمل، على سبيل المثال وليس الحصر، تصورات خارجية عن المنطقة وسكانها تملي الروايات المحلية. ويمكن أن نتبيّن هنا منظورات قديمة وجديدة، مثل رؤى التاريخ القومي التي تروّج لها الكتب المدرسية والخطب السياسية وغيرها من الوسائل (من ذلك مثلًا، ثلاثية عمر أميرالاي السينمائية عن وادي الفرات)، وكذلك الرحلات الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين، والمنظورات المتعلقة بالحقبة الاستعمارية (الانتداب الفرنسي).

لا توجد هذه الأجناس والوسائل المختلفة معزولةً، بل تتقاطع بعضها مع بعض، وتتخاطب بعضها بعضًا. وعندما ننظر إليها معًا، وليس على نحو منفصل، يمكن أن نسأل كيف قام عدد من الفاعلين في «الداخل» و«الخارج»، ومن خلال وسائل متعددة، بإنتاج وتمثيل «تاريخ» هذا الجزء المحدد من سورية الريفيّة وسكانه في مراحل مختلفة في القرن العشرين. ويمكن أن نستكشف طرائق مختلفة تتفاعل السرديات المحلية من خلالها مع هذه التمثيلات الخارجية وضدها، وتدمجها وتستخدمها. وبفعلنا ذلك، ينبغي ألا ننسى أن نتحرّى الطريقة التي تتخاطب بها سبل الذين «في الداخل» المختلفة وأساليب تمثيلهم التاريخ المحلي (شفويًا كان أم مدونًا، منشورًا أم غير منشور)، ضمنًا أم صراحة.

المراجع

1- العربية

باروت، محمد جمال. التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

الحمد، محمد عبد الحميد. عشائر الرقة والجزيرة: التاريخ والموروث. الرقة: [د. ن.]، 2003.

حنا، عبد الله. الفلاحون وملاك الأرض في سورية القرن العشرين: دراسة تجمع بين التاريخ الشفهي والتاريخ المكتوب. بيروت: دار الطليعة، 2003.

المسلط، صالح هواش. صفحات منسية من نضال الجزيرة السورية: حقائق هامة تنشر لأول مرة منذ خمسين عامًا لمحافظات الحسكة والرقة ودير الزور 1916-1946م. دمشق: دار علاء الدين، 2001.

المصطفى، تركي فرحان. أعلام البدو في سورية - منذ القرن الثالث عشر ميلادي وحتى هذا الزمان. إخراج وتنسيق محمد حسنة ومجاهد العبدو. [د. م.]: رمسيس للطباعة، 2007.

______. قبائل بادية حلب وحماه. حلب: مطبعة الإسراء، 2005.

2- الأجنبية

Books

Charles, Henri. *La Sédentarisation entre Euphrate et Balik: Note d'ethno-sociologie*. Préf. de Emile Fauquenot. Beirut: Editions des Lettres orientales, 1942.

Chatty, Dawn. *From Camel to Truck: The Bedouin in the Modern World*. New York: Vantage Press, 1986.

________ (ed.). *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*. Leiden: Brill 2006. (Handbook of Oriental Studies. Section One, Near and Middle East; 81)

Freitag, Ulrike. *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990: Zwischen Wissenschaft und Ideologie.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1991. (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients)

Meyer, Günter. *Ländliche Lebens-und Wirtschaftsformen Syriens im Wandel: sozialgeographische Studien zur Entwicklung im bäuerlichen und nomadischen Lebensraum.* Erlangen: Fränkische Geographische Gesellschaft: In Kommission bei Palm & Enke, 1984. (Erlanger geographische Arbeiten. Sonderband; 16)

Mikael, Salem (ed.). *Lehrforschungsprojekt Syrien: Das Euphratprojekt in Syrien -Auswirkungen des Euphratprojekts auf die ländliche Entwicklung und die Lebensbedingungen der Bevölkerung im Euphrattal,* Arbeitspapiere zu Wirtschaft. Berlin: FU Berlin, Institut für Soziologie, Schwerpunkt Entwicklungssoziologie, 1987. (Gesellschaft und Politik in Entwicklungsländern; 77)

Oppenheim, Max Freiherr von. *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Hauran die Syrische Wüste und Mesopotamien.* Mit vier Originalkarten von Dr. Richard Kiepert, einer Uebersichtskarte und zahlreichen Abbildungen. 2 vols. Berlin: D. Reimer, 1899-1900.

Seale, Patrick. *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Shryock, Andrew. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan.* Berkeley: University of California Press, 1997. (Comparative Studies on Muslim Societies; 23)

Thompson, Elizabeth. *Colonial Citizens: Republican Rights Paternal Privilege and Gender in French Syria and Lebanon.* New York: Columbia University Press, 2000. (The History and Society of the Modern Middle East)

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History.* Boston, Ma: Beacon Press, 1995.

Periodicals

Ababsa-al-Husseini, Myriam. «Mise en valeur agricole et contrôle politique de la vallée de l'Euphrate (1865-1946): Étude des relations Etat nomades et citadins dans le caza de Raqqa.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 53, 2001.

Bolliger, Monika. «Writing Syrian History while Propagating Arab Nationalism. Textbooks about Modern Arab History under Hafiz and Bashar al-Asad.» *Journal of Educational Media, Memory, and Society*: vol. 3, no. 2, Spring 2011.

Chatty, Dawn. «Leaders, Land, and Limousines: Emir Versus Sheikh.» *Ethnology*: vol. 16, no. 4, October 1977.

Jacquesson, Svetlana and Ildikó Bellér-Hann. «Introduction.» in: [Special Issue: Local History as Identity Discipline], *Central Asian Survey*: vol. 31, no. 3, September 2012.

Khalaf, Sulayman Najm. «Family, Village and the Political Party: Articulation of Social Change in Contemporary Rural Syria.» Thesis, University of California, Los Angeles, 1981.

Lacroix, André. «Le Controle Bédouin de Syrie.» *Centre de Hautes Etudes d'Administration Musulmane* (CHEAM): no. 1147, 9 Avril 1947.

Meyer, Günter. «Umsiedlungsprobleme des syrischen Euphrat-Projektes.» *Geographische Rundschau*: vol. 34 1982.

Shryock, Andrew. «The New Jordanian Hospitality: House, Host, and Guest in the Culture of Public Display.» *Comparative Studies of Society and History*: vol. 46, no. 1, 2004.

__________ and Sally Howell. ««Ever a Guest in our House»: The Emir 'Abdullah Shaykh Majid al-Adwan, and the Practice of Jordanian House Politics, as Remembered by Umm Sultan the Widow of Majid.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 33, no. 2, 2001.

Archives

FO = Records of the Foreign Office, Public Records Office, Kew.

الورقة الثانية

ذكريات العائلات المغربية وتاريخ الهجرة
أشكال الحياة الزوجية
في الهجرة المراكشية إلى فرنسا

كاترين دلكروا

مقدمة

سنهتمُ في هذا البحث بالأشكال العائلية والديناميات المتعلقة بالزواج عند الذين هاجروا من مراكش إلى فرنسا خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين؛ فهم يشكلون جيلًا بقي صامتًا وبعيدًا عن دائرة الاهتمام، جابَهَ، ولا يزال، تحديات اجتماعية وتربوية واقتصادية، حيث خضعت العلاقات بين الأجيال لاختبار شاق مرتبط بالهجرة. وفرضَ مشروعُ الحراك الاجتماعي المندرج ضمن قرار مغادرة مراكش بقصد العيش في فرنسا، على هؤلاء الأزواج، العديدَ من المراجعات بصدد التقسيم التقليدي للأدوار بين الرجال والنساء، والتدريب على المهارات وأشكالِ التكَيف وحالات من إعادة تكوين الأسرة وتفككها. كان عليهم مواجهة الأزمات المرتبطة بحوادث العمل وفقدان الوظيفة والحاجة إلى موارد اقتصادية، وبإدارة الأوراق الثبوتية والصعوبات التي يصادفونها مع أبنائهم في بناء مستقبلهم كونهم متحدرين من عالم العمال ويواجهون العنصرية وفقدان العمل في المصانع. غرضُنا هنا هو تسليط الضوء

على هؤلاء الآباء وإعطاؤهم مشروعية كي يُظهروا في النطاق العمومي ما عاناه جيلهم من تعقيد وتنوّع وتوجّه في سبيل تخطي الأزمات.

كيف تمكّنوا من التوفيق بين عبء الحياة المهنية وحياتهم العائلية؟ ها هم الآن آباء لأبناء أصبحوا في معظمهم بالغين ومواطنين فرنسيين. إن قصة هؤلاء الأزواج هي قصة جيل يعتبر نقطة تحول مفصلية بين «هنا» و«هناك». ولهم في الأغلب إخوة وأخوات ارتسم مسارُ هجرتهم في مراكش وفي بلدان أوروبية أخرى. قام مشروعهم العائلي على المقارنة وارتكاب أخطاء وتغيرات في السلوك. وهم دومًا يبحثون عن استراتيجيات قادرة على مساعدتهم في تجاوز العقبات المرتبطة بعدم الاستقرار وبالاقتلاع من الجذور. كيف يمكن التوفيق بين واقع الحال في البلد الذي يعيشون فيه وضغط العائلة والمجتمع في البلد المنشأ؟ توزعت بعض العائلات على عدد من البلدان الأوروبية: وهذا يؤدي إلى تنوّع في الممارسات وإلى أشكال من الخصومة أيضًا في ما يتعلق بمشروع حراكهم، لأن ما يحرض على رحيلهم هو الرغبة في النجاح الاجتماعي. كيف يُحافَظ على روح العائلة في ما يتجاوز هذه الفروق؟ هل يُبحَث عن النجاح المادي على حساب التوازن العائلي والزوجي؟

هؤلاء البالغون، وقد وصلوا إلى سنّ تقويم تجربتهم، هم من يمسك بمفاتيح تفهّم التوجهات اللازمة لأطفالهم وأحفادهم المدعوين إلى التجديد من أجل مواجهة ما تدعوه كلودين أتياس - دونفوت انفراط سلسلة الأجيال (désenchaînement des générations). وفي الحقيقة «إن المهاجرين روّاد. وهذه الحالة الفريدة والمتفردة تمنعهم من أن ينصّبوا أنفسهم نماذج تُحتذى. أما أطفالهم، فهُم الذين سيؤسسون سلالةً جديدة، لم يكونوا، هم، سوى أدواتِ انتقالها»[1].

من أجل فهمٍ أفضل للديناميات الزوجية والعائلية عند هؤلاء الأزواج، سنستند إلى نتائج التحقيقات التي جرت على عائلات تعيش بشكل غير مستقر

(1) Claudine Attias-Donfut et François-Charles Wolff, *Le Destin des enfants d'immigrés: Un désenchaînement des générations*, Un ordre d'idées (Paris: Stock, 2009), p. 28.

في «حواضر» المدن الفرنسية[2]، مؤلفةٍ من مساكن مُعَدّة اجتماعيًا [معتدلة الأجر] تشكل أحياء سكنية. وهذه الأحياء منظمة انطلاقًا من برامج للتنمية الاجتماعية والحضرية قائمة على سياسات خاصة، يجمع بينها تعبير سياسة المدينة[3] (Politique de la ville). لا تُعنى هذه الدراسة إذًا بالعائلات المراكشية كلها المقيمة في فرنسا، بل بالعائلات التي تعيش هذا النمط. توصّل هؤلاء الآباء إلى تربية أبنائهم بمساعدة متخصصين، لكنهم كانوا أيضًا تحت رقابة شديدة. وفي الحقيقة، توصلوا بطريق هذه اللقاءات مع المدرسين والعاملين الاجتماعيين إلى إنشاء شبكات كانت مهمتها في الوقت نفسه «التيسير» و«الضبط».

أُسست هذه البحوث على منهجية تقويم السياسات العمومية من خلال السيرة[4] (Biographical Policy Evaluation) ، بعبارة أخرى، هي شهادات عن السيرة جُمعت من أجل توضيح نقاط القوة والضعف في السياسات المتبعة مع الجمهور في ما يخص تأثيراتها في الحياة اليومية. أحد الجوانب الذي

(2) Catherine Delcroix: «Des Récits croisés aux histoires de familles,» *Current Sociology/ La Sociologie contemporaine*, vol. 43, no. spécial «The Biographical Method» (1995); «Les Parents des cités: La Prévention familiale des risques encourus par les enfants,» *Les Annales de la recherche urbaine*, nos. 83-84 (1999); «Discrédit et action collective. La Lutte d'une association de pères musulmans,» dans: *Faire figure d'étranger: Regards croisés sur la production de l'altérité*, sous la dir. de Claire Cossée, Emmanuelle Lada et Isabelle Rigoni, Sociétales. Série Mondes sociaux (Paris: Armand Colin, 2004), et Catherine Delcroix (sous la dir.), «Projet d'étude exploratoire de méthodologie de participation à l'opération de renouvellement urbain de l'agglomération drouaise» (Rapport final d'une recherche financée par l'Agence Nationale de Rénovation Urbaine, Versailles), Juin 2008.

(3) منذ بداية الثمانينيات أعدت الحكومات المتعاقبة ووضعت «سياسة المدينة» التي تعني سياسة عامة شاملةً وتشاركيّةً ومتعددة الجوانب على صعيد الإقليم. والهدف منها هو تقديم علاج للصعوبات الاجتماعية التي تعترض السكان من خلال الحث على انفتاح نشاط المؤسسات المختلفة بعضها على بعض (البلدية والمدارس ومكاتب العمل والجمعيات والشرطة...) بجعلها تعمل معًا على المستوى المحلي. وهذا التعاضد يمكنه أن يسهل العون المقدم إلى الأشخاص، لكن يسمح أيضًا، بعد تجميع المعلومات حولهم بهذا الشكل، بضبط أكبر للسلوكيات. بذلك تصبح الممارسات التربوية رهانًا مركزيًا، لأنه عن طريقها، كما ترى السلطات، تمر الوقاية من الجنح.

(4) Ursula Apitzsch, Lena Inowlocki and Maria Kontos, «The Method of Biographical Policy Evaluation,» in: *Self Employment Activities of Women and Minorities: Their Success or Failure in Relation to Social Citizenship Policies*, Edited by Ursula Apitzsch and Maria Kontos (Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften, 2008).

عولج كان التوازنات العائلية. خضع الآباء والأبناء، كلٌّ على حدة وبعضهم مع بعض، إلى استجواب. وكان المقصود إنشاءَ وقائع تاريخ العائلة (Historiques de famille) ومراحل حياة هذه العائلات.

من جهة أخرى، استندنا أيضًا إلى دراسةِ حالة سجلت على مدى زمني طويل[5]، حالة عائلة مراكشيَّة استقرت في فرنسا منذ أكثر من ثلاثين عامًا، مؤلفة من أبوين وثمانية أبناء هم ستة ذكور وابنتان. وبعد استجواب حوالى مئتي عائلة، خمسون منها من أصل مراكشي، بدا من المهم التعمق في دراسة هذه الأسرة التي كانت تتقاسم مع كثير غيرها أوضاعًا مرتبطة بعدم الاستقرار وبمسار الهجرة. كنا قد التقينا بهم مرات عدة خلال السنوات الست التي تابعناهم خلالها. وكان المقصود إضافة المشاهدة كما عاينّاها في الفترة حتى المقابلات التي أجريناها، حيث عشنا مع هذه العائلة وشاهدناها خلال حياتها اليومية. وأردنا إنشاء دينامية الصلات الجنوسية والصلات بين الأجيال وداخل الجيل الواحد، من دون أن نبقى جامدين عند موقف التماهي مع منطق الأنماط المثالية (Idéaltypiques).

سنصف في البداية الأشكال العائلية حين الوصول إلى فرنسا، ثم نعرض عمليات الفصل بين الزوجين في حالة الأبوة، والزوجين في حالة الزواج، وأخيرًا تأثير الأزمات في الحالتين الأبوية والزوجية.

أولًا: الأشكال العائلية حين الوصول إلى فرنسا

في البداية أتى الرجال وحدهم كعمال في مجال البناء أو الزراعة أو التنظيف الصناعي أو السيارات ... وعملوا في قطاعات تتصف بالعمل الشاق، وبخطورة عالية في التعرض للحوادث، وبالأعمال التي تحتاج إلى تأهيل ضعيف. وغالبًا ما كانوا يبدلون المنشآت ويقيمون في بلدهم كي يروا عائلاتهم ويستعيدوا

(5) Catherine Delcroix, *Ombres et lumières de la famille Nour: Comment certains résistent face à la précarité*, Petite Bibliothèque Payot; 542 (Paris: Payot, 2005).

قواهم. لكن بعد الصدمة النفطية في عام 1974، حرضت الصعوباتُ الاقتصادية في فرنسا على تسريح عدد من العمال غير المؤهلين، وأصبحت البطالةُ مشكلةً وطنية. ضمن هذا السياق الاقتصادي المضطرب اتخذت الحكومة الفرنسية قرارًا، كانت قد اتخذته بلدان أوروبية أخرى في عام 1973، علقت بموجبه هجرة العمال غير المؤهلين، من خارج المجموعة الأوروبية.

دفع هذا التغيير في القانون الفرنسي بالمهاجرين الموجودين في فرنسا إلى إعادة النظر باستراتيجياتهم في الحياة رأسًا على عقب. ما عادت فرنسا تستقبل مزيدًا من المهاجرين، بل سيتمكن أولئك الذين سبق لهم أن استقروا فيها من إحضار زوجاتهم وأبنائهم[6]. وخلال السبعينيات والثمانينيات هاجر قسم من النساء للالتحاق بأزواجهن، بعضهن من البربر أتين من قرى في جبل الأطلس المتوسط، وأتت أخريات من أغادير ومحيطها، وترك بعضهنَّ الآخر المناطق الحدودية للجزائر. وكن يتوافرن حين وصولهن إلى فرنسا على رصيد ثقافي ضعيف.

شيئًا فشيئًا، وضعت هجرةُ الاستيطان [بقصد الإقامة الدائمة] حدًّا للهجرات التي تفكر بالعودة. ومع ذلك ظلت حتى أيامنا هذه أوضاعٌ تُبقي الرجال العاملين في القطاع الزراعي مفصولين عن عائلاتهم. وهذا ما ترويه امرأة مراكشية شابة «وردة» عمرها 30 عامًا، متزوجة في فرنسا من فرنسي متحدر من أصل مراكشي، وهي تتكلم على والدها: «كان والدي يبقى في فرنسا 8 شهور بموجب عقد زراعي، و4 شهور في المغرب. لم نكن نبقى طويلًا مع أبي. وكنا نعرف فرنسا من بعيد. ثم تعرّض لحادث في العمل. وكّلَ محاميًا، وكان كل

(6) في عام 1997 كان تعداد المراكشيين المقيمين في فرنسا 516000: Système d'observation permanente des migrations (SOPEMI) et Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), *Tendances des migrations internationales: Rapport annuel 1996* (Paris: OCDE, 1997), pp. 67-70.

إضافة إلى ذلك، يشدد صلاح فرحي على أن عدد الأشخاص المتحدرين من أحد بلدان المغرب ممن حصلوا أو لم يحصلوا على الجنسية الفرنسية ويقيمون في فرنسا «يبلغ بسهولة 4 ملايين»: Salah Ferhi, «L'Immigration arabe dans le monde,» *Migrations Société*, vol. 21, no. 125 (Septembre- Octobre 2009), p. 16.

شيء معدًّا لاستغلاله. كان رب العمل هو من يقرر في ما إذا كان يريد أو لا يريد تسوية وضع العامل في فرنسا. لم يكن والداي ولا نحن (شقيقاي وأختي وأنا) في أمان أبدًا! فقررت مع ذلك أن أتزوج في فرنسا وساعدت أبي في إعداد أوراقه الثبوتية. كان قد أحضر معه شيئًا من فرنسا إلى بلده في مراكش».

هويات مركّبة أو منكفئة على العائلة مع حنين إلى بلد المنشأ

استقر الأزواج من دون رجعة وأنشأوا أُسرًا في عالم مجهول وأنجبوا أبناء بعدد كبير[7]، فأخذت قضايا الحياة الزوجية، وكذلك ديمومة السلالة والانتقال [الثقافي]، تُطرح بشكل مختلف ضمن عملية الهجرة. أسسوا في البداية أسرًا نووية، فهذا «أمين» على سبيل المثال (أب لأسرة نور التي تابعتها المؤلفة طويلًا) الذي يعمل في فرنسا منذ عام 1969، قرر أن يأتي بزوجته الجديدة إلى فرنسا. «حصلت على جواز سفر سياحي. وأتيتُ بها إلى هنا. وعندما وقّعتُ العقد، أخبرني مكتب اليد العاملة أنه لا يوجد منزل، وبالتالي كان على زوجتي أن تعود إلى مراكش. فذهبت إلى إدارة المهاجرين، وقدمت طلبًا إلى المحافظ كي تحصل زوجتي على حق البقاء (لأنها كانت حاملًا) فوافق». قبل أمين العملَ الوحيد الذي وجده. «في نهاية عام 1974 لم يكن العمل متوافرًا، لذلك وافقت على العمل عند رب عمل يقطن بعيدًا. كنت آخذ القطار في الرابعة صباحًا وأبقى في المحطة حتى الثامنة قبل أن أبدأ في الورشة، وفي المساء كنت أعود إلى بيتي في الساعة التاسعة مساء». أما زوجته «جميلة» (كانت بعمر 45 سنة في فترة إجراء المقابلة، وأمًّا لثمانية أبناء)، فإنها بمجرد سكنت في بيت يقع وسط المدينة، لم يكن أمامها إلا أن تتأقلم: «عندما أتيت إلى هنا، كنت أبكي، فقدت أهلي. ولم أكن أعرف التكلم الفرنسية ...».

---

(7) «بحسب مكتب الهجرات Office des migrations (OMI) دخل بين عامي 1969 و1990، في إطار لمّ الشمل العائلي، 140.635 شخصًا. إحدى نتائج مثل هذه الظاهرة هي إعادة الشباب إلى هذه الهجرة. ففي عام 1990 كان من تقل أعمارهم عن 20 عامًا يمثلون 32 في المئة من التعداد الكلي، والذين تقل أعمارهم عن 40 عامًا، 55.8 في المئة». في: Ahzène Zérahoui, «Les Algériens, de la migration à l'installation,» dans: *Immigration et intégration: L'Etat des savoirs*, sous la dir. de Philippe Dewitte, Textes à l'appui. Série L'état des savoirs (Paris: La Découverte 1999), p. 122.

كما هو شأن نساء أخريات في وضع مشابه، ركزت جميلة جهدها على مهمتها كأم، وهي مهمة تجعلها تحظى بالاعتراف والتقدير، الأمر الذي يسمح ببعض الحوار بينها وبين زوجها: «مر ذلك على ما يرام. فهو لم يكن يريدني أن أخرج خارج المنزل، لكن مع ذلك ... كنا نخرج في يوم السبت والأحد. كنا نذهب إلى بيت العائلة، ونقوم بزيارات، ونرتاد المتاحف، ونذهب إلى حديقة النباتات». كانت تتملكها الرغبة في الانفتاح على مجتمع جديد، وفي واقع الأمر لم يكن أمام الزوجين سوى تعديل مواقفهما كي يكونا بحالة نظامية مع الإدارة الحالية، فكان ذلك مناسَبةً لمناقشة عدد من الأمور. وهذا ما أخذ يضفي التلاحم على العلاقة بينهما. كان يعتمد عليها، وهي تعتمد عليه، فنشأ بينهما احترام متبادل. أما مشروعُهما المشترك، وهو مشروع أزواجٍ آخرين ثابروا على هدف مشابه، في تمضية حياتهما في فرنسا بشكل نهائي، حيث كان مصدرَ توازن ودينامية. ومع مرور الوقت وتزايد حجم البطالة العمالية، دخلت بعض النساء أسواق العمل، وهذا ما ترك، كما سنرى، تأثيرًا كبيرًا في العلاقات الزوجية والعائلية.

أما لدى أزواج آخرين، فحددت الزوجاتُ اللاتي اخترن العزلة «انتماءهن الرئيس بناءً على الماضي، من خلال تكوين هوية مرتبطة بالأصول والاستمرار في حلم العودة إلى مراكش، حتى لو كان وجود الأبناء - الذين يَعتبِرون (...) فرنسا بمنزلة موطنهم - يجعلهن على علم بأن هذا الحلم لن يتحقق أبدًا. «تظل مراكش بلدي»، «قلبي مراكشي»، هكذا قالت لنا النساء اللاتي يؤلفن هذه المجموعة ويستخدمن بشكل دائم في خطابهن تعبير «عندنا» (chez nous) للإشارة إلى الطريقة التي تجري بها الأمور في صميم جماعة مواطنيها، وذلك من باب التعارض مع أساليب حياة الإيطاليين والفرنسيين الذين يظلون في أعينهن غرباء في الأساس»[8].

ليس مشروع هؤلاء الأزواج متسقًا على منوال واحد دومًا، بل يتطور مع الزمن. وحتى لو وجدت في البداية وقبل كل شيء الإرادة في تأسيس زوج

---

(8) Eva Lorenzoni, «Appartenance identitaire et migration: Marocaines en France et en Italie,» *Migrations Société*, vol. 21, nos. 123-124 (Mai-Août 2009), p. 230.

أبوي، هدفُه من الهجرة توسيعُ «مجالات المستقبل الممكنة» أمام أبنائهم، فهم لم يتبنوا بالضرورة الموقفَ نفسه في شأن صلات البُعد ونمطه التي يجب أن تكون بين الـ «هنا» والـ «هناك».

أثارت مسألة انتقال الثقافات بالتحديد كثيرًا من السجال، وبالفعل، أثارت خلافًا للعائلات الفرنسية التي لم تكن مسؤولة وحدها عن التنشئة الاجتماعية لأبنائها (إذ كانت تعرف كيف تعتمد على المساهمة اليومية للمدرسة، بل وللميديا [وسائل الإعلام]، في الوصول إلى هذه التنشئة الاجتماعية. وكانت تعلم حتى ولو أنها لم تبذل أي جهد واعٍ، أن أبناءها سينتهون بأن يشبهونها)، فإن الآباء المهجّرين/المهاجرين القادمين من مكان آخر، ومن ثقافة أخرى، وغالبًا من دين مختلف، طالما كانوا وحيدين في محاولة نقل شيء ما إلى أبنائهم، ضمن شروط شديدة الصعوبة(9).

ما اللغة التي يجب التكلم بها داخل الأسرة، وكيف يمارَس الانتماء الديني ونقله، وهل يجب فرضه أم لا؟ كيف نتعامل في فرنسا مع الحياة الجنسية للفتيات (وهذه شديدة الأهمية بالنسبة إلى شرف العائلة) ومع العلاقة بين الرجال والنساء التي تتصف في المجتمع المراكشي التقليدي الذي يتحدر منه الأبوان، بأنها عماد المسؤولية العائلية؟ مقدارٌ من الأسئلة تقود هاته النساء وهؤلاء الرجال إلى التساؤل عن الصلات بين الزوج الأبوي والزوج المتزوج.

ثانيًا: القرينان كأبوين وزوجين
تأثيرات الأزمات في الحالة الأبوية والزوجية

بدأ كثير من الأزواج الذين التقينا بهم حياتَهم الزوجية على أساس تقسيم تقليدي وبطريركي [أبوي] للأدوار. وترتب قرانهم بشكل كبير في صميم عائلة كلٍّ منهم. بعض هذه القِرانات عُقد من دون رضى الزوجة. لكن الإقامة في

---

(9) Daniel Bertaux et Catherine Delcroix, «Transmissions familiales et Mobilités,» introduction du dossier: [Transmissions familiales en migration], *Migrations Société*, vol. 21, nos. 123-124 (Mai-Août 2009), pp. 89-96.

فرنسا عدّلت العلاقات الزوجية بشكل عميق. وهكذا دفع بهم العيشُ في أرض غريبة، ومن دون سند العائلة معظم الأحيان، إلى العمل كفريق، ما يستتبع توزيع الأدوار تبعًا للصعوبات التي يجب مواجهتها.

في البداية لم يكن هناك فصل بين القرينين كأبوين وزوجين. ذلك أن الزواج جرى على تقاسم مصلحة مشتركة، من نمط رب الأسرة الذي يحصّل النقود، ويكون على احتكاك مع الخارج ويمارس السلطة ... تقوّض هذا النموذج عقب حوادث العمل وبطالة الآباء ... ودخول النساء دنيا العمل. ها هي «فتيحة» (كانت بعمر 50 سنة وقت المقابلة، وأمًّا لعشرة أبناء) توضح تحوّلَ حياتها من امرأة وزوجة: «عدم اختياري زوجي وعدم دخولي المدرسة أمران ... سأموت معهما (....) بناتي اخترن أزواجهن. كنت أريد أن يدرسن. وأنا أعمل لمساعدتهن. ما زال عندي ثمانية أبناء في المنزل (....) بالنسبة إلي كنت أرغب دومًا في أن أتمرد، خضعتُ لتأهيلات وتدريبات. لم أكن أريد البقاء في المنزل، كنت أريد أن أخرج، أن أرى العالم. لم يكن زوجي موافقًا، لكنني قمت بذلك. إنني أعمل في مدرسة ابتدائية في تنظيف الصفوف. عملت على تحسين المستوى، وتابعت محو الأمية».

1 - حوادث العمل في اللحظات الفاصلة ضمن حياة الأزواج الذين التقيناهم

خلال عقد الثمانينيات أَجبر تقلّبُ العمل كثيرًا من الرجال الذين التقيناهم، مثل أمين، على تبديل رب العمل عددًا من المرات. ومع ذلك كان يحصل على أجر جيد، الأمر الذي جعل المناخ العائلي ملائمًا، لكن في حزيران/ يونيو 1980، ثم في عام 1982 تعرض أمين (وكان عمره حينئذٍ 40 سنة) لحوادث عمل. «كنت أُعدّ مكان المصعد. كنت واقفًا على الصقالة فارتميت من الطابق الثاني داخل قفص المصعد. أصبت بكسر في الكعب وبقيت في المشفى أربعة شهور». هذا الحادث الثاني يندرج ضمن سياق مهني سوف نصادفه لدى أرباب أسر آخرين جرى استجوابهم. ويبدو أنه غير مرتبط بنقص في شروط السلامة

ضمن المنشأة التي كان يعمل فيها، بل بواقع أنه منذ سن المراهقة كان يعمل من دون أن يحسب حسابًا لقواه، وضمن ظروف غالبًا ما كانت شديدة الصعوبة.

حين وصل أمين إلى فرنسا في عام 1969 كان مجبرًا على أن يجد رب عمل يقبل أن يقوم بالمساعي الإدارية الضرورية لإخراجه من حالة الخفاء [غير الشرعية]. وبالفعل قام الأخير بتسوية وضعه بحسب الأصول شريطة أن يبقى عاملًا عنده بأجر بخس لمدة ثلاثة أعوام وشهور عدة بعد تسوية وضعه. يتذكر أمين: «لم أكن أعرف. لم أكن أحسب الساعات. حتى منتصف الليل ... كلا، من السابعة صباحًا وحتى السابعة مساء. كنت أتوقف لمدة ساعة ظهرًا. أمضيت ثلاثة أعوام مع رب العمل هذا. بنينا بيتًا كبيرًا. كنت أبيت فيه. لم يكن لدي سرير، بل ألواح الخشب فحسب».

نجد خلال عقد الستينيات كثيرًا من المهاجرين مثل أمين، يعملون في مقاولات بناءٍ صغيرة لا تحترم تشريعات العمل. كانوا في وضع مخالف، ما يجعلهم في حال تبعية بشكل خاص. «إن التشابك بين الاستغلال المباشر وعدم الاستقرار القانوني يسمح بالكلام على 'نظام عمل خاص بالمهاجر'. ذلك أن ظروف العمل الشاقة، مع ما يرافقها من أنماط سكن غير صحية، تؤدي بالضرورة إلى تدهور سريع في الصحة»[10]. سنكتشف عبر قصة أمين والمقربين منه كيف أنه خلال عشر سنوات، سبقها عمله كراعٍ ومُزارع في مراكش، وجَدَ رأسماله الصحي يتدهور، وحذره يخفّ، الأمر الذي أدى به إلى الحادث.

بعد هذه المحنة صار مجبرًا على التوقف عن العمل. فحصل بسبب العجز الصحي على نفقة فصلية قليلة. لكن على الرغم من مطالبته اللجنة الفنية للتوجيه وإعادة التصنيف المهني (Cotorep)[11] بإعادته إلى المهنة السابقة، وجد نفسه محرومًا من حق العمل. مرة أخرى، لم تكن حالته فريدة، إذ هناك كثير من

(10) Maryse Tripier, *L'Immigration dans la classe ouvrière en France*, Migrations et changements; 22 (Paris: CIEMI; L'Harmattan, 1990).

(11) المجلس التقني للتوجيه والتصنيف المهني La Commission technique d'orientation et de Reclassement Professionnel (ou *COTOREP*) مؤسسة فرنسية قديمة.

العمال المهاجرين لم يكن لهم الحق في التأهيل خلال حياتهم المهنية، وما عاد لهم الحق به أيضًا بعد أن تعرضوا لحادث عمل.

إن المأزق الطبي - الاجتماعي - المهني الذي وقع فيه أمين سيثير صعوبات اجتماعية وعائلية خطرة. فهو يؤدي إلى ما يدعوه إيف (Yves) المتخصص بالطب المهني «متلازمات التصّدع (Syndromes de rupture)، بدايةً في الجسد، ثم في مشروع الدمج الاجتماعي المتعلق بالهجرة. تصدّع بسبب حوادث العمل. وما عاد لوجود التضحيات كلها التي رضي بها المهاجر من مبرر. وبصفتي متخصصًا بالصحة، ألفت الأنظار إلى العواقب النفسية والعائلية الخطرة».

2- الأزمة العائلية وحلها

كان لهذا التغيير في الوضع وقع كبير الأثر في التوازن العائلي، ليس من حيث إنه يؤثر في الميزانية فحسب، بل لأنه يجعل العلاقة بين الزوج والزوجة والأبناء شديدة التوتر أيضًا؛ إذ بدأ أمين يشعر بأنه عديم الفائدة. وبدا متكدرًا جدًا، وأصبح محبطًا بل عنيفًا بعض الأحيان. شعر بفقدان قيمته كرجل. وانتابه الحنين من جديد إلى بلده الأصلي. إنه وضع معقد لا مخرج منه. لكنه بعد استلامه إذنًا طبيًا بالعودة من جديد إلى مراكش، شعر أمين بشيء من السعادة. ذهب من أجل ترميم خربةٍ لعله يقدّم سقفًا لعائلته عندما يأتون في إجازة. وبعد وصوله إلى القرية، التقى أمين بأصدقائه وأخبرهم عن حالته النفسية. وكي يخففوا عنه، طرح عليه أحدهم، كعلاج، الزواجَ ثانية (لم يكنٍ له زوجة ثانية). وقدم إليه «حبيبة» فتزوجها أمين على الفور: يعتبر الحصولُ على امرأة ثانية صفةً للرجولة لدى بعض المسلمين. يكمن خلف التبريرات التي قدمها هذا الصديق أمل بالاستفادة من تردد زيارات أمين بين فرنسا ومراكش، حيث ستقيم زوجته الثانية، كي يحصل على سلع استهلاكية لا توجد في قريته.

لم يكن أمين العاملَ المراكشي الوحيد في هذه الحالة، ففي بحث قامت به لميا ميساوي في فرنسا والمغرب، اكتشفت التصرف نفسه عند رجال ما عاد

بإمكانهم ممارسة العمل بشكل رسمي في فرنسا[12]. وكان هؤلاء، على غرار أمين، فخورين بالاعتبار الجيد الذي حصلوا عليه مهنيًا. لكن بعد إصاباتهم، أحالتهم الشركة إلى قائمة من يتلقون المساعدات. وكي يتخلصوا من هذه الوصمة، أعادوا نسج روابط مع منطقتهم الأصلية. بعضهم، أمين مثلًا، تزوج ثانية. وشيئًا فشيئًا أعادوا بناء أنفسهم من الناحية الاجتماعية في قراهم وأصبحوا أشخاصًا بارزين.

أما في فرنسا، فهناك تكمن الأزمة: لم تتقبل جميلة وأبناؤها زواج أمين، ووقعت في معضلة: إما الطلاق وإما القبول. تحدثت مع المساعِدة الاجتماعية التي تهتم بالأسرة، فنصحتها الأخيرة بأن تنفصل عن أمين، لكن جميلة اتخذت قرارًا معاكسًا: «أردت أن يتابع أبنائي العيش مع أبيهم، وألا يتخلّى عنهم». فأخذت تناقش نمطًا جديدًا من العلاقة مع زوجها. لن تطلب الطلاق، لكن عليه أن يقبل أن تأخذ على عاتقها تدبير المنزل، نظرًا إلى أنه يعود كل شهرين إلى مراكش. فهي التي كانت تخرج قليلًا، أصبحت من الآن فصاعدًا تتكفل بالمهمات الإدارية بمساعدة ابنتها البكر: «في كل مرة يكون من الضروري أن أذهب من أجل أحد أبنائي للتحدث إلى أستاذه، أو كان عليه أن يذهب إلى الطبيب، أو أن يتقدم للحصول على عمل، كنت أصطحبه. كنت أستعلم ولم أكن أترك شيئًا يفوتني. فأنا أقف سندًا له».

بالتوازي مع ذلك انخرطت جميلة في صميم مجموعة الآباء والمهنيين الذين ينظرون في أمر الوسائل التي تقي من المخاطر (الفشل الدراسي والإدمان على المخدرات والبطالة...) التي يتعرض لها شبان الحي[13]. وعلى العكس مما يظهر، عززت محنة الزواج الثاني قدرة جميلة على أن تكون فاعلة في حياتها ومؤثرة في المجالين الخاص والعام؛ ذلك أنها بعد وصولها إلى فرنسا،

---

(12) Lamia Missaoui, «Généralisation du commerce transfrontalier: Petit ici, notable là-bas,» *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 11, no. 1 (1995), pp. 53-73.

(13) Catherine Delcroix, «Transmission de l'histoire familiale et de la mémoire historique face à la précarité,» *Migrations Société*, vol. 21, nos. 123-124 (Mai-Août 2009), pp. 143-157.

وخلال عشرة أعوام، عرفت فترة من السعادة الزوجية لم يكن زواجها القسري مُعدًّا لها بشكل مسبق؛ إذ عرفت أن تحاور أمين في شأن وضع الشريك، وحصلت على الحرية لأبنائها في اختيار شريكهم القادم. وعلى الرغم من العقبات، نجحت من خلال الحوار مع زوجها في إيجاد بعض التوازن العائلي، وهذا أمر مهم لنجاح أبنائها. وهكذا نجد أن الأزمة العائلية عززت الصفةَ الأبوية لهذين الزوجين لكنها نحّت جانبًا الصفة الزوجية.

إن متابعةً زمنية لزوج واحد تعرَّضَ لمشكلات من هذا النمط الذي تعرَّضت له أسرٌ كثيرة، تسمح بوصف سير الحوادث، مثل اكتشاف العمل الدؤوب لإعادة تحديد العلاقات بين الجنسين التي شرعت بها جميلة مع أمين. فالوضع هنا نموذج خاص لعملية أكثر تعميمًا: ذلك أن الصلات بين أعضاء الأسر المهاجرة تتبدل باستمرار، كما هو الحال ضمن الأسر المحلية أو غير المحلية. يجب التخلص من حالة الثبات التي ترافق بشكل عام النظرة التي يحملها المجتمع عن الآخر. وفي الحقيقة، فإن الآخر قابل للتغيّر بقدر ما كان المرء قادرًا على تغيير نفسه. وإن تبني نظرة دينامية يسمح بالإفلات من «التحليل الثقافي للجنوسة الذي يقدّم في بعض الأحيان صورًا جامدة ليست أقلّ حتميةً من التفسيرات البيولوجية للأدوار الذكورية في المجتمع»[14].

بمنزلة خاتمة

أنْ تحافظَ العائلة على توازن بين «هنا» و«هناك» من أجل ضمان مستقبل أبنائها هو بين الزوجين موضوع سجالات دائمة بل وصراعات أحيانًا. كما أن قسمًا من العلاقات التي يقيمها الأبناء مع فرنسا يعود إلى القدرة على تجاوز الأزمات العائلية التي يولدها الاستغلال والوضع المقلقل لحياتهم. وواقع الأمر أن نتائج التحقيقات التي أُجريت تبيّن وجود اختلاف في التقويم بين الآباء والأبناء بصدد تجربتهم. فالكبار الذين وصلوا إلى فرنسا بصفتهم مهاجرين

(14) Laura Nader, «Grand an: Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes,» *Nouvelles Questions Féministes,* vol. 25, no. 1 (2006), p. 23.

مراكشيين أحسوا بالامتياز مقارنةً بأفراد أسرتهم الذين بقوا في مراكش. وهذا الشعور هو الذي يفسر صبرهم في وجه الوضع المقلقل؛ إذ منحهم القوةَ والصبر الضروريين من أجل البحث عن الحلول التي في متناول أيديهم، مثل مجانية التعليم والعناية الصحية على سبيل المثال. أما الأبناء الذين يقارنون أنفسهم بأبناء جيلهم، فلا يشاطرون الكبار وجهة النظر هذه، بل يشعرون أنهم عرضة للتمييز ويخشون أن يكون مستقبلهم مسدودًا، كونهم متحدرين من مهاجرين.

من خلال هذه الأمثلة القليلة لدينامية أشكال الحياة الزوجية للأزواج المراكشيين الذين أتوا ليؤسسوا عائلة في فرنسا خلال الستينيات والسبعينيات، يظهر أنهم ملزمون بأن لا تقف التقاليدُ الجامدة في وجه «الحداثة» الكلية القدرة، بل يحاولون، مستندين إلى تقويم تجاربهم وتجارب أقربائهم، أن يأخذوا العناصر التي تسمح لهم بالتقدم أنّى يجدوها.

الورقة الثالثة

العلاقات الدولية والأُلفة
كيف يؤثّر التاريخ في الزيجات العربية - الأوروبية؟

لورا أوداسّو

مقدّمة

يقول كريس، في معرض إخباري عن تواريخ[1] حياته: «أنا ابن الحرب: كان أبي سجين حرب وأمي عرّابته. كانت تكتب له الرسائل! أطفالنا أيضًا أطفال الحرب: لو لم تقع الحرب في لبنان، لربما بقيت زوجتي هناك ولم يولد أطفالنا! الحرب تدمّر وتوجد أزواجًا؛ وترمي بثقل كبير على التاريخ!» قدِمت هدى[2]، زوجة كريس، من لبنان إلى فرنسا في بداية الحرب الأهلية اللبنانية في عام 1975 لتدرس الطبّ في باريس. التقت بكريس ليرتبطا بعلاقة رومانسية، لكن اضطرابها كان عميقًا جرّاء وضع بلدها. وبسبب عدم قدرتها على التركيز في دراستها في فرنسا، شعرت بالحاجة إلى استكمال دراستها في الجامعة

(1) يُبرز تعبير «تاريخ حياة» (وليس «قصّة حياة») القسمة الثنائية لهذا النوع الخاص من مصادر التاريخ الشفوي والتاريخ التقليدي. فهذه المقتطفات هي، على نحو ملموس، جزء من récits de vie كما شرحها دانييل برتو. إنها سرد وإحكام لفظي للحوادث الشخصية التي لا تتسق دومًا مع التسلسل الفعلي للتواريخ الشخصية.

(2) جرى إخفاء جميع أسماء من أجرينا معهم المقابلات حفاظًا على السرية والخصوصية.

الأميركية في بيروت. لكنها ما إن وصلت إلى هناك حتى اقترحت عائلتها أن تتزوج قريبًا لها. كانت الحرب لا تزال دائرة وكان الوضع حرجًا للغاية. في تلك الأثناء، كان كريس يعمل في شركة فرانس تيليكوم، وهو ما كان يمكّنه من مهاتفتها لساعات كلّ يوم. استمرت العلاقة على الرغم من المسافة التي كانت تفصل بينهما. قررت عائلة هدى الانتقال إلى أستراليا، وعادت هي إلى فرنسا بعد أن رفضت اقتراح الزواج الذي قدّمه أهلها. ومنذ عام 1975 كان هذا البلد الأوروبي قد سنّ بعض التشريعات التي تسهّل إقامة المهاجرين اللبنانيين الفارّين من الحرب[3]، وفي عام 1981 كان الوضع مواتيًا لتحسين أوضاع المهاجرين إلى حدّ كبير (على سبيل المثال: إضفاء الطابع الرسمي على تصريح الإقامة لمدة عشر سنوات). وبعد أن تزوجت كريس حصلت على الجنسية الفرنسية من دون عقبات تذكر.

لم يسافر كريس إلى لبنان قطّ، يقول: «لم يراودني شعور بأنني متزوج لبنانية لفترة طويلة! ولم يتكوّن لدي هذا الانطباع إلا في تفصيلات صغيرة، الطعام الذي تطهوه وحبها للرقص ... ». ما زال الزوجان يعيشان معًا في قرية صغيرة في جبال الألزاس ولديهم ثلاثة أطفال، لكنّ علاقتهما بلبنان محلّ جدل حتى وإن يكن الفخر بجذورهما وتواريخهما العائلية المتعددة قويًّا حتى هذه اللحظة.

بالمثل، تقول شارلوت، وهي ابنة ثنائي فرنسي - لبناني: «تزوج أبي الفرنسي في لبنان، حيث كان يعمل في القسم الثقافي الفرنسي حتى عام 1969. بعد رحلات عدة جيئة وذهابًا بين فرنسا ولبنان؛ ومع التوترات التي كانت قد بدأت تجاه الفلسطينيين في لبنان، قرّرا البقاء في فرنسا. حتى عام 1976 (...) لا لغة عربية في البيت؛ رفضت أمي التحدث بالعربية وما عادت تعتبر نفسها لبنانية منذ تزوجت والدي. تنكرت لأصولها». في الوقت الحالي، تدرّس شارلوت في معهد للمعلمين والمساعدين الاجتماعيين بعد أن أنجزت رسالتها لنيل شهادة الماجستير عن شباب الفئات الشعبية، محلّلة العلاقة بين

---

(3) Abdallah Naaman, *Histoire des Orientaux de France: Du Ier au XXe siècle*, L'Orient politique (Paris: *Ellipses Marketing*, 2003), p. 363.

الطائفة والذاكرة. يسافر ابنها بانتظام إلى لبنان، وعلى مدى ثلاثة أجيال، سمح التاريخ الشفوي المُمارَس في العائلة بانبثاق ذاكرة وتصالح مع التاريخ اللبناني.

تُظهر مقتطفات تواريخ الحياة المعروضة كيف يشكّل التزاوج موضوعًا ممتازًا لإعادة النظر في التفاعل بين التاريخ التقليدي والتواريخ الشفوية.

أركّز في هذه الدراسة على الكيفية التي تؤثّر بها الحوادث الدولية في بعض الزيجات العربية - الأوروبية. ويبدو أن هذه الحوادث تتداخل مع الحياة الحميمة للزيجات الثنائية القومية والمختلطة تبعًا لمجرى حياة الأسرة. وفي محطّات مختلفة من عمر الأسرة، لا بدّ لهذا التداخل وذاكرته - المشوّهة أحيانًا - من أن يؤثّرا في الشعور بـ «الانتماء» أو «عدم الانتماء» إلى الوطن الأم لأحد الزوجين وبلد إقامة أفراد هذه الأسر[4].

سألقي الضوء أولًا على الأشخاص الذين جرت دراستهم، موضحةً استخدام صفتيّ «عربي» و«أوروبي»، والمنهجية التجريبيّة وتحليل المعطيات التي جُمعت. ثمّ أعرض ما يعنيه التزاوج، أو بتعبير أدق الاختلاط الزواجي (conjugal mixity)، كما أعرض بعض دراسات الحالة، مع تركيز على قيام هذه الزيجات، واختيار النشاط المهني وتناقل التاريخ وتأثير ذلك في إحساس الأطفال بالانتماء.

هل يمكن لمنظور التاريخ الشفوي الإبداعي في إطار الهجرة إلى أوروبا أن يحدد الموضع الذي لا يكون عنده الشعور بالانتماء مقتصرًا على حاملي الجنسيّة أو المواطنيّة الشرعيين، بل يرتبط غالبًا بالمشاعر التي يوجدها «انتماءٌ» ما ويمكن

(4) يتعلّق الأفراد بأمكنة مختلفة: مكان الولادة ومكان أصل العائلة ومكان الإقامة... إلخ، لكنهم يتعلقون أيضًا بأمكنة متخيّلة أو مختلقة كالمكان الذي يرغبون في تمضية حياتهم فيه. انظر: France Guérin-Pace, «Sentiments d'appartenance et territoires identitaires,» *L'Espace géographique*, vol. 4, no. 35 (2006), p. 299.

وعلاوة على ذلك، «من المهم ربط مفهوم الانتماء باختلاف الوضع بحسب الجنس والطبقة والمرحلة العمرية... إلخ، حتى في المجتمع الواحد والجماعة وضمن الحدود الواحدة (...) وذلك يمكن أن يعكس لا علاقات القوة الدينامية بين الأفراد والتجمعات والمؤسسات فحسب، بل أيضًا سيرورات ذاتية وموضعية». انظر: Nira Yuval-Davis, Floya Anthias and Eleonore Kofman, «Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyond Social Cohesion,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 3 (2005), p. 521.

أن تتغير مع الوقت؟ تؤدي السياسات والعلاقات الدولية والحوادث دورًا غير متوقع في هذه العملية، وإذا ما استخدمنا تعبير جان فرانسوا بايار، فإنّ «الديناميات الداخلية والخارجية»[5] لا تترابط في التاريخ التقليدي الدولي المتعلق بمنظور الدول القومية فحسب، بل تترابط في التواريخ السِّيَرية والعائلية أيضًا.

أولًا: ما يجري أو كيف يُنْقَل؟

في أثناء عملي في الألزاس (فرنسا) وفينيسيا (إيطاليا) بشأن أزواج يعرّف فيها أحد الشريكين نفسه بأنه «عربي»، ركّزت على تأثير أشكال التمييز المختلفة (مثل: العنصرية اليومية والمؤسساتية) على مسار حياة القرين الفرنسي - الإيطالي، وعلى القرين العربي وأطفالهما[6]. كما أعدت بناء تواريخ حالات خمسة وأربعين زوجًا (من جنسيات مختلفة)، كان من بينهم اثنان وعشرون زوجًا فرنسيًّا - لبنانيًّا، وإيطاليًّا - أردنيًّا (حيث كان بعض الشركاء من أصل فلسطيني). أمّا في هذا العرض المختصر، فقررت أن أركّز على هؤلاء الأخيرين، لأن الديناميات العائلية في الهجرة من الشرق الأوسط العربي إلى أوروبا موضوعٌ نادرًا ما طُرِق في الأدب[7]. لذلك، ووفقًا لتقليد التاريخ الشفوي، ركزت على مجموعة أشخاص جرى تجاهلهم لفترة من الزمن، لكن لأصواتهم دورًا مركزيًّا في فهم العلاقة بين الشرق والغرب فهمًا أفضل وفي التصالح مع ذاكرة مشوّهة ما زالت متأثرة بالاستشراق بشدّة. وكانت أفكار إدوارد سعيد عنصرًا رئيسًا ساعدني في تبيّن الفروق الدقيقة في المقولات الجوهرانية التي شاع استخدامها.

---

(5) Jean-François Bayart, *L'Historicité de l'Etat importé*, Les Cahiers du CERI; 15 (Paris: CERI, Centre d'études et de recherches internationales; Fondation nationale des sciences politiques, 1996), p. 14. See: Daniel Meier, «Introduzione,» in: Elena Chiti, *Libano: Frammenti di storia, società cultura*, Studi e ricerche; 8 (Messina: Mesogea, 2012), pp. 5-8.

(6) Laura Odasso, «La Mixité conjugale: Une Expérience de migration. Approche comparée des effets de la stigmatisation sur les natifs et leurs partenaires «Arabes» en Vénétie et en Alsace,» Université Ca' Foscari de Venise et Université de Strasbourg, 20 Mars 2013.

(7) هناك أعمال جرى القيام بها في أستراليا والولايات المتحدة؛ منها على سبيل المثال: Ghassan Hage, ed., *Arabs-Australians Today: Citizenship and Belonging* (Carlton South, Vic.: Melbourne University Press, 2002).

عند هذه النقطة، أودُّ أن أدقق في استخدام صفة «عربي». هذه التسمية هي محلّ جدال، ويتوقف معناها الضمني في السياق الأوروبي على حقل استخدامها. وقاربتها في بحثي وفقًا للمعايير الثلاثة الآتية: معرفة العربية، وكون الشخص من مواطني بلد عضو في جامعة الدول العربية، والأهمّ تعريف الفرد نفسه على هذا النحو[8]. مع أنني أوافق، بحسب فكرة فاروق مردم بيك وإلياس صنبر، على أنه: «ليس وراء التعبير أن تكون عربيًّا أدنى محاولة لاختزال هوية - ممارسة كما شاع كثيرًا للأسف. بل إن فعل «يكون» يشير إلى حضور في العالم، وتجربة يومية فردية وجماعية؛ فهناك عدد من الملامح العامة والخاصة تشكّل ما يدعى بالعروبة، لكنها - كأي تجربة - تخالف القوانين الأزلية»[9].

كنت أيضًا قد استخدمت في عنوان الدراسة تعبير «أوروبي». إنّ تاريخَي هاتين المنطقتين الجغرافيتين - العالم العربي وأوروبا - مختلفان تمامًا، كما أن المخيالين اللذين يبدو أن التسميتين - العرب والأوروبيون - تشيران إليهما مختلفان أيضًا. لكنني أودّ أن أشير إلى أن الأيديولوجيات المرتبطة بهاتين التسميتين هي نتاج جدال لا يزال دائرًا بين مجتمعات تُدرك أنها مختلفة، كما أنها عاقبةٌ لتناقل شيء من التاريخ التقليدي وتعزيز أيديولوجية صراع الحضارات[10]، والتدخّل المستمر لبعض دول أوروبا في الشرق

---

(8) Ottavia Schmidt di Friedberg, «La Componente araba nell'emigrazione in Italia: elementi per un confronto con altre realtà,» in: Laura Operti, ed., *Cultura araba e società multietnica: Per un'educazione interculturale,* scritti di Mohammed Arkoun [et al.], Pubblicazioni del l'IRRSAE Piemonte ([Torino]: Bollati Boringhieri, 1998), p. 92.

(9) Farouk Mardam-Bey and Elias Sanbar, *Être arabe. Entretiens par Christophe Kantcheff,* Babel; 845 (Arles: Acte, Sud 2007), p. 11.

(10) انظر: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

يتلاءم عملي مع سياق نقد «صدام الحضارات» ويهدف إلى فهم الدعاية لأيديولوجيا استحالة دمج الآخر التي يروّج لها على المستوى الاجتماعي الأكبري، وكيف تؤثر في المستويات الاجتماعية والفردية الأصغرية. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن جوهر ما يقوله هانتنغتون هو انسداد الحدود بين المجموعات والفصل الصارم بين الحضارات.

الأوسط[11]. هذان الفضاءان يراقب واحدهما الآخر ويختبره منذ وقت طويل، لذلك من الضروري أن نفهمهما - العالمين الأوروبي والعربي، الغرب والشرق - على أنهما جزء من العملية التفاعلية ذاتها، في إقامتهما «بنيات متباينة».

كان لافتًا، خلال تحليل تواريخ الحالات العائليّة، أن أشهد كم تأثر أولئك الأزواج - وربما اضطربوا - بسبب التوترات والحوادث الدولية وهي تحدث على مستوى مختلف كليًا، مستوى التاريخ «الكبير» أو «الكليّ». هذا التاريخ مكتوب وتقليدي. وبعض جوانبه لا يزال يُكتب على نحو مختلف في بلدان أوروبا والبلدان العربية. وعلاوة على ذلك، لا يهتم هذا التاريخ الجزئي إلا بالمنظور المعنيّ بـ «ما لعلّه قد حدث». ومثل مصادر التاريخ الشفوي، تُسهب روايات (Récits) أفراد العائلة في الهجرة وخيار الزواج في الخارج. ويمكن لهذه المادّة الخاصة أن تضيف بعض العناصر التي، بحسب تعبير أليساندرو بورتيللي، لا تبيّن «ما» حدث بل «كيف» أثرت الحوادث التاريخية المعيشة وذكراها في مسار العائلة، وكيف جرى تناقلها وما يعنيه هذا التناقل لمواطن أوروبي قرّر تشكيل زوج مع شخص من بلد عربي ولأطفالهما.

ثانيًا: المنهجية والتحليل: سيَر من أجل تاريخ شفوي

استخدمتُ مجموعة من المقابلات السِّيَرية، خصوصًا قصص الحياة المتقاطعة، متّبعةً بذلك طريقة دانييل برتو ومثال بعض البحوث الإيطالية المثيرة الاهتمام، مثل بحوث بورتيللي ونوتو ريفيللي[12]. بالتوازي مع ذلك، أجريت بحثًا

(11) كي نورد بعضًا من آخر الحوادث، نشير إلى انعقاد مؤتمر المجموعة الدولية لدعم لبنان (المؤلفة من فرنسا والولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي والمملكة العربية السعودية وروسيا والبنك الدولي... وغيرها) في باريس في آذار/ مارس 2014 لدعم اقتصاد لبنان وجيشه؛ لبنان الذي يعتبر وفقًا لاستطلاعات فرنسية منذ ثمانينيات القرن العشرين واحدًا من البلدان الرئيسة التي تحتاج إلى العون.

(12) ولد نوتو ريفيللي في كونيو، 21 تموز/ يوليو 1919 وتخرج متاحًا وشارك في الحرب كما يقول هو نفسه: «أنا شاهد (...) حربين الحرب الفاشية وحرب الأنصار». وفي نهاية الحرب، كانت تقود عمله فكرة ثابتة مفادها ألّا تضيع تجارب الإيطاليين من دعاة الاستكانة السياسية، وهم أكثر من يجري نسيانهم والأكثر صبرًا. وترتكز أعماله الأهمّ - (1966) *La Strada del Davai*، و*Il mondodeivinti* =

في إثنوغرافيا متعددة المواقع[13] (multi-sited ethnography)، وشاركت في مراقبة أحوال العائلات اليومية وسياقاتها، خصوصًا تفاعلاتهم مع محيطهم الاجتماعي المباشر، وكذلك منظمات المجتمع المدني. إضافةً إلى ذلك، يساهم إجراء التقاطع بين قصص الحياة ودراسات الحالة العائلية في إدراك «العمل السيري والجيلي» الذي يقوم به الأفراد[14] على تواريخهم الخاصّة. ومثل هذا العمل - الذي يوازن بين الزمان والمكان - يشير إلى الجهد المبذول لتفهّم التغيرات الطارئة على العائلة وخياراتها. وهو تفاوض انعكاسي يجريه أفراد الأسرة الذين عاشوا انقطاعات أو أزمات مثل الهجرة والحروب والصدمات، ويحتاجون إلى إعادة إيجاد مفهوم جديد للعائلة والذات، بما يصوغ هويات جديدة. وعادةً ما يكتنف الغموض حالات انقطاع الأواصر بين ألفة العائلة والفضاء العام بسبب ديالكتيك الماضي - الحاضر والعناصر الفردية والاجتماعية والجيلية. ولدى التاريخ الشفوي منظور مزدوج لإيضاح هذا التشوش الظاهر: من خلال العلاقة بين الباحث والمقابَلين[15]، ومن خلال نقل التاريخ بواسطة السرد الشفوي في

=(1977)، و(1985) *L'anello forte* - على مقابلات سيرية طويلة مع جنود عاشوا خلال الحرب العالمية الثانية، وكذلك مع رجال ونساء يعيشون في أودية محافظة كونيو. وأثبتت هذه المقابلات أنها مساهمات أساسية في تاريخ إيطاليا الشفوي في فترة ما بعد الحرب. وكان ريفيللي يجمع المقابلات ومواد القصص «بصرامة مطلقة»، أو كما قال: «كما لو كنت أحاول أن أجمع معًا إرادات كثيرة، وكتبت كل شيء»، موضحًا مشاعر محاوريّ، وحالات صمتهم، وانفجارهم بالبكاء. وسرعان ما شعرت بأن القصة الكاملة لهذه الشهادات قد فتنتني. وسوف يكون العمل عليها، والبحث فيها، والأعمال المنشورة التي تلتها موضوع الإجازة التي حزتها بدرجة الشرف من جامعة تورينو، في إيطاليا».

(13) نشأ خيار القيام بمشروع بحث يستند إلى مشروع متعدد المواقع من واقع أن الاختلاط الأهليّ، كما نودّ أن نفهمه، هو أمر يصعب تحديد موقعه باستخدام المناهج السياقيّة الكلاسيكية. وهذا يعني في الممارسة أن نبحث «عن سلاسل المواقع، وسبلها، وخيوطها، وصنوف اقترانها أو تقاربها». انظر: George E. Marcus, «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 24 (1995), p. 105.

(14) CF. Lena Inowlocki, «Grandmothers, Mothers, and Daughters. Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities,» in: Daniel Bertaux and Paul Thompson, eds,. *Between Generations: Family Models, Myths, and Memories*, International Yearbook of Oral History and Life Stories; v. 2 (Ofxord: Oxford University Press, 1993), pp. 139-159.

(15) إن مناهج «قصص الحياة» هي مناهج إثنو - اجتماعية تتقاسم عناصر جوهرية مع «ممارسة التاريخ الشفوي». وربما كان الغرض مختلفًا قليلًا.

العلاقات بين الأجيال داخل الأُسرة[16]. ويحوّل هذا العمل الجماعي والإبداعي على التاريخ الشفوي ومن خلاله وعي التاريخ العائلي.

حلّلتُ الروايات وفقًا لثلاثة مستويات: إعادة تتبع التسلسل الزمني للحوادث التي وقعت في تواريخ الأفراد وإجراء التقاطع بين هذا الزمن السيريّ والتاريخ الدولي وإجراء تحليل للموضوعات. وتسمح بعض الكلمات المتكررة التي استخدمها المقابَلون بتركيز التحليل على قضايا محددة. واهتممت، في التحليل، بالعلاقات بين الجنسين والأجيال (على سبيل المثال: ما يتعلق بنقل الجنسيتين الأردنية واللبنانية إلى الأطفال أو الزوج[17] والعلاقات مع الجدّ والجدّة لكلا الوالدين)، وكذلك بالانتماء الوطني أو الانتساب إلى جماعة، أو أقليّة، وهي قضايا جوهرية يجب أن تؤخذ بالحسبان.

بهذه الطريقة، ووفقًا لمارك بريفيغليري، يمكن الانتقال من تحليل سكوني للهجرة إلى آخر فاعل: فكلامهم يعيد دمج الفعل في تجربة الهجرة التي غالبًا ما دُرست بوصفها عملية يعيشها المهاجرون على نحو سلبي. أمّا إجراء مقاطعة بين قصص الأم والأب والأطفال والقيام ببحث إثنوغرافي موسَّع بشأنهم

---

(16) انظر: Jane Ribbens McCarthy, Carol-Ann Hooper and Val Gillies, *Family Troubles? Exploring Changes and Challenges in the Family Lives of Children and Young People* (Bristol: The Policy Press, 2013), p. 200.

(17) في لبنان والأردن، يبقى حقّ الدم (jus sanguinis) عبر الأب الأساس الوحيد لإعطاء المواطنة: بعبارة أخرى، الرجال وحدهم من يمكنهم نقل الجنسية إلى أطفالهم، أو زوجاتهم الأجنبيات. ولا ينطبق حقّ التراب (Jus solis) إلا في حالات استثنائية، كحالة فرد مولود من أبوين مجهولين. وفي لبنان، يتوقف تجنيس المقيمين الأجانب، أو المتزوجين من نساء لبنانيات، على قرار اجتهادي من السلطة التنفيذية. إضافةً إلى ذلك، ليس هناك تفضيل مستمد من الإثنية المشتركة لتسهيل تجنيس المواطنين العرب كما هو الحال في عدد من البلدان العربية الأخرى. ويمكن لزوجات اللبنانيين الأجنبيات أن يتقدمن بطلب ويحصلن على الجنسية اللبنانية، بموافقة أزواجهنّ، بعد سنة من تسجيل عقد الزواج في السجلات المدنية في لبنان. انظر: Melkar el-Khoury et Thibaut Jaulin, *Report on Lebanon, EUDO Citizenship Observatory* (Florence: European University Institute and Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2012).

وكذلك، فإن قوانين منح الجنسية الأردنية مجحفة بحق النساء، ومن شأنها أن تترك أطفالهن من دون جنسية. وكان الخبراء قد طرحوا أسئلةً تتعلق بتعاطي الحكومة مع معضلة جرائم الشرف، وتساءلوا ما إذا كانت الدولة قد وفرت الحماية الكافية للضحايا وعائلاتهن.

فيسمح باستيعاب فكرة أن مستويين، على الأقل، من الحوادث التاريخية - السياسية التقليدية أثّرا ولا يزالان يؤثران في هذه العائلات:

- سياسات الهجرة الأوروبية (التاريخ هنا).

- حوادث الشرق الأوسط (التاريخ هناك).

ومع ذلك، لا يمكن تحليل هذين البعدين بشكل منفصل، وقصص حياة أفراد تلك الأسر هي شكل من التاريخ الشفوي الجوهريّ يقدّم مفتاحًا آخر لقراءة التاريخ التقليدي.

ثالثًا: التاريخ هنا

سأبدأ بتقديم المستوى الأول من الحوادث.

تجمع التزاوجات التي درستها بين فردين يحملان جنسيتين مختلفتين: مواطن من الاتحاد الأوروبي (EU) (فرنسي أو إيطالي) ومواطن من العالم الثالث (TCN) قادم من لبنان أو الأردن. وفقًا لمصطلحات العلوم السياسية، فإنَّ TCN هو مواطن من بلد غير أوروبي يقيم في دولة أوروبية عضو في الاتحاد الأوروبي، وهو بذلك يخضع لأنظمة وممارسات إدارية محددة، مثل الالتزام بتجديد تصريح إقامته بشكل دوريّ. وفي سياق زيادة الضغط على الهجرة، فإن وضع الفرد المقيم من دون أن يكون مواطنًا معرّض للخطر أكثر فأكثر. وتقتصر حقوق المهاجرين والمقيمين في أوروبا لأسباب عائلية على مجموعة محدودة من الحقوق، مع اختلافات طفيفة تبعًا لتوقيت القدوم وبلد الإقامة. وعلى سبيل المثال، فالزواج بمواطن أوروبي في الوقت الحاضر لا يمنح مواطن العالم الثالث حقوق المواطن الأوروبي نفسها مباشرة، كما كان الوضع في حالة هدى في فرنسا عام 1981.

أما في ما يتعلق بدراسة الأزواج، فحتى بعد أن حصل القرين القادم من العالم الثالث على الجنسية الفرنسية أو الإيطالية، ما زال يُنظر إلى هذه العائلات أحيانًا على أنها «مختلفة» وخارج معيار الزواج السائد بين أبناء البلد. وتنزع وصمة

«مهاجر» إلى أن تبقى علامة، كما هو الحال مثلًا في حالة نجيب الذي نجح في الحصول على رخصة لبيع الكباب وغيره من المأكولات الشرق الأوسطية؛ فافتتح مطاعم في أنحاء مختلفة من إيطاليا، تحديدًا في فينيسيا وتريفيزو. وعلى الرغم من كونه مواطنًا إيطاليًا منذ عام 1994، تناولت هذه التجربة بعض المقالات الصادرة في صحف محليّة في عام 2009 تحت عنوان: «الغريب الذي يوفّر فرص عمل للناس في فينيسيا»[18]. ويعود أساس نجاح نجيب إلى تاريخه العائلي والشخصي. كان نجيب يحمل جواز سفر أردنيًا حين التقى باولا، لكنه مولود في الضفة الغربية، وغادر وطنه الأم في عمر السنتين في إثر حرب 1967 ليستقر مع عائلته في الزرقا. وهو مولود لعائلة من الفلاحين، وربّت أمه المميزة إخوته وأخواته العشرة، وفرّت من الضفة الغربية مع أطفالها الستة الأوائل وحدها لأن زوجها كان في ذلك الوقت عاملًا مهاجرًا في الكويت. وتاريخ نجيب وباولا تاريخ صراع ضدّ نفور عائلتيهما المحترمتين من زواجهما «خارج الجماعة»، وضد الجهل المنتشر: «التقينا في عام 1984 (...) غالبًا ما كان والدي يعمّم حين يتحدث عن العرب والمسلمين. كان يستخدم مصطلح المغاربة (Moroccans) على الرغم من أن زوجي فلسطيني، لكنك كنت ترى المغاربة أكثر حضورًا في إيطاليا في ذلك الوقت» (باولا). وحين أظهر كلٌّ من باولا ونجيب إصرارًا قويًّا على البقاء معًا وأصبح نجيب رجل أعمال، تغيّرت ردة فعل العائلة إيجابيًّا. لكن امتهان الأجانب في إيطاليا ازداد أيضًا، في الفترة نفسها، مع شعارات تتجاهل التغييرات التي حدثت مع الوقت: «كان هناك حالات من العنصرية الصرف وكلمات عنيفة، لأن هنالك دومًا كثيرًا من الجهل» (نجيب).

الهجرة المزدوجة يمكن أن تكون وصفًا لهذه التزاوجات

طالما كانت الهجرة موضوعًا تستغله بعض الجماعات السياسية كل الاستغلال خلال الفترات الانتخابية. وفي السياق الدولي الحالي للأزمات الاقتصادية والمالية، وبعد التغييرات العاصفة والحروب الدائرة في أنظمة العالم

---

(18) «Shockabab. Lo straniero che dà lavoro ai veneti: «Ho vinto la diffidenza», La Storia- Il palestinese e il cammello con gli occhiali,» *Corriere del Veneto*, 18/9/2009.

العربي، وكذلك في السياق الأوروبي، حيث تنتقد القيمَ الأوروبية الكلاسيكية أشكالٌ جديدة من الشعبوية والتطرّف، يغدو رفض المهاجرين أقوى فأقوى كل يوم. ولا يُنظر إلى المهاجرين في أوروبا من خلال جنسياتهم المختلفة فحسب، بل من خلال دينهم المختلف وثقافتهم وتواريخهم المختلفة أيضًا، وهكذا حتى نصل إلى التشكيك في حقوقهم الأساسية. والهجرة، في الخطابات العمومية قضية تمزج الأبويّة الوطنية[19] ببناء الاختلافات[20].

وفقًا للسياقات المحلية والمناظرات السياسية ونقلها في وسائل الإعلام، على أفراد هذا الزواج وأطفالهم أن يقارعوا تمثيلات عدّة مستمدّة من عملية اجتماعية ترمي إلى إنشاء فئات وتصنيفات مثل «الأجنبي» و«المهاجر» و«العرب» و«المسلم». وهذه نقطة أساس لفهم معنى التواريخ الشفوية التي يجري جمعها، ذلك أنّ دراسة الاختلاط الزواجي تقوم على افتراض أن التوجهات الفردية لا يمكن فهمها من دون تحليل عميق لبيئة الزوجين العلائقية[21]. وانطلاقًا من البعد القانوني - الذي يعني اعتبارهما ثنائيي القومية - وانتقالًا باتجاه أبعاد رمزية أخرى (مثل الانتماء الديني والإثنية)، يبيّن التحليل كيف أن الاختلاط لا يزال «يُحدّده المحيط»[22]. ومن هذا المنظور المحدد، لا يؤثر بعض الوَصْم في المهاجر

---

(19) الأبوية هي قالب أيديولوجيّ سلطوي يقدّم أكثر وسائل السيطرة الاجتماعية فاعلية وإرضاءً. [...] أيديولوجيا الجماعات المسيطرة تفترق عن قالب الأبوية المربح». Mary R. Jackman, *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in gender, Class, and Race Relations* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 11.

(20) بالنسبة إلى كريستين ديلفي، «الآخر» هو شخص لا يملك الحق في الكلام؛ لكن هناك من تدعوهم «الأولين» الذين يملكون سلطة تعريف «الآخرين». «الآخرون» موجودون لأن «الأولين» موجودون. انظر: Daniel Bertaux, Catherine Delcroix et Roland Pfefferkorn, «La Fabrication de l'«Autre» par le pouvoir. Entretien avec Christine Delphy,» *Migrations Société*, vol. 23, no. 133 (2011), pp. 57-77.

(21) لا يمكن تجاهل أن درجة ما يُعتبَر اختلاطًا قد تغيرت بمرور الزمن. هذا يعني أن بعض الزيجات أو الارتباطات التي كانت تعتبر مختلطة في الماضي، تغيرت «درجة اختلاطها» في الحاضر، وعلى العكس، فإنّ زيجات وارتباطات أخرى حافظت على درجة اختلاط قوية، كما هو حال الزيجات التي فيها شريك عربي.

(22) Cf. Doris Bensimon et Françoise Lautman, «Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes,» dans: [Dossier: Les Mariages mixtes], *Ethnies*, no. 4 (1974), p. 20.

وحده، بل في شريكه المواطن الأصلي أيضًا. وفي مواجهة تمثيلات بيئتها، تقاوم هذه العائلات و/ أو تتفاعل باستخدام استراتيجيات معينة لتعليم الأطفال. وتواجه الأجيال الجديدة تحديات مجهولة بالنسبة إلى أقرانهم من السكان الأصليين كما لوالديهم، وتؤثّر هذه التجارب في مدى تناقل الخبرات والتنشئة الاجتماعية. إضافةً إلى ذلك، يبدو أنّ الجهات الفاعلة المعنية بالتنشئة الاجتماعية (مثل المدرسة) تغدو مراجع صالحة للشباب، على الأقل خلال فترة المراهقة، لكنها لا تؤثّر دومًا في جهد الأبوين[23].

باستخدام الطريقة البيانية في علم الاجتماع التاريخي وعلم اجتماع التكوينات (Figurational Sociology) عند إلياس، قبضت على علاقات الاعتماد المتبادل التي تربط أفراد الأُسر بالضرورة بالبنى المجتمعية عمومًا وعلى مرّ الزمن. وبدقة كبيرة، تؤدي وجهة نظر إلياس القائلة بتفاعل العلاقات[24] «القائمة» و«الدخيلة» مع نظرية الوصمة[25] إلى تعميق النظر في الديناميات الاجتماعية التي تتضمن الشركاء الأجانب والأصليين على حد سواء، في هذه التكوينات العائلية. هكذا يغدو ما يدعى بـ «الوصمة القبلية» (الجنسية والدين و«العرق»[26]) أدوات فاعلة في تقصّي القيود والمعاملات المتباينة تجاه أولئك الأزواج والعائلات في المجال العام. علاوة على ذلك، يسمح المفهوم التفاعلي الذي اقترحه غوفمان بالنظر بشكل مختلف إلى الشريك

---

(23) Cf. Daniel Bertaux et Catherine Delcroix, «Transmissions familiales et mobilités,» *Migrations Société*, vol. 21, nos. 123-124 (2009), pp. 89-96.

(24) Cf. Norbert Elias et James L. Scotson, *Logiques de l'exclusion* (Paris: Fayard, 1997).

(25) Erving Goffman, *Stigmate: Les Usages sociaux des handicaps*, traduit de l'anglais par Alain Kihm, Le Sens commun (Paris: éditions de Minuit, 1975), p. 14.

(26) أرفض استخدام مصطلح «العِرق»، كـ «إثنيّة»، في معناها الثابت، وأتمسك بدلًا من ذلك، بالإطار الدينامي (Rapport of Racisation) بحسب منظور رونالد فيفركورن الذي يوجب مساءلة مصدر الاختلاف الذي يوجد كلمة «عِرق»، والممارسات وتلك التمثيلات التي يولّدها استخدامها. وتُستخدم العبارة المحدثة (Rapport of Racisation) لـ «تأكيد الإنتاج الاجتماعي للـ «عرق» وبُعده الدينامي. وفي الواقع، ليس «العِرق» شرطًا مُسبقًا للـ rapports الاجتماعية، بل هو نتاج. انظر: Roland Pfefferkorn, «Rapport de racisation, de classe de sexe,» *Migrations Société*, vol. 23, no. 133 (2011), pp. 193.

الأوروبي - مواطن الاتحاد الأوروبي - بوصفه «مبادرًا»[27]. ونتيجةً لاتصاله بالأفراد الموصومين الذين هم في هذه الحالة الشريك العربي المهاجر، يخاطر هذا الفرد، الذي يشار إليه على أنه «المبادر»، برؤية الوصمة تطاله.

قادني ذلك إلى أن أتساءل ما إذا كان كلا طرفي الزوج الثنائيي القومية والمختلط يعيش تجربةَ هجرة مشتركة. وهذه حقيقة واضحة بالنسبة إلى الشريك الآتي من الخارج، لكن هل يختبر الشريك الفرنسي أو الإيطالي أيضًا، وبنفسه، بعضًا من عملية «الهجرة الحميمة» من خلال تقاسمه الحياة مع مهاجر؟ أدعو هذه العملية بـ «هجرة داخلية» أو «هجرة تواصل»[28]، بمعنى أن المواطن الأوروبي، بزواجه بمهاجر، لا يبدأ باختبار ثقافة أخرى فحسب، بل يبدأ بمقاسمة شريكه أيضًا، وبشكل ملموس تمامًا، المعنى الضمني لـ «كيفية الشعور» بأن يكون المرء غريبًا ومهاجرًا في بلد آخر.

رابعًا: التاريخ هناك

يتأثر أفراد العائلات، بطريقة أو بأخرى، بسياسات الهجرة القومية (الفرنسية، الإيطالية) أو الأوروبية، وبالخطاب عن غزو «المهاجرين»[29]. ولا شك في أن التصنيفات الخطابية زادت الإرباك في شأن موضوع الوجود العربي في أوروبا، كما أنها في صلب الخلط الذي يؤثر، بشكل مباشر أو غير مباشر، في الشرق الأوسطيين. خلال المقابلات. وتحت تأثير هذه التصنيفات، أكّد أفراد تلك العائلات تعرّضَهم لتشويه خصوصية حياتهم ومسار هجرتهم على نحو متزايد مقارنةً بالمهاجرين القادمين من المغرب، بسبب أعدادهم وأمور أخرى تتعلق بالماضي الاستعماري.

---

(27) Goffman, pp. 41-42.

(28) Laura Odasso, «Les Chemins de la mixité conjugale,» *Migrations Société,* nos. 147-148 (Mai-Aout 2013), pp. 11-31.

(29) Alessandro Dal Lago, *Non Persone: L'esclusione dei migranti in una società globale,* Saggi (Milano: Feltrinelli, 1999).

هناك أيضًا مستوى آخر من الحوادث التاريخية يؤثّر في تلك العائلات وغالبًا ما يكون في صميم تكويناتها. فهذه الحوادث التي عكّرت، ولا تزال تعكّر، صفو الشرق الأوسط، وعلاقات بلدانه بأوروبا هي من بين العوامل التي تعزز تحليل كيفية تأثير التاريخ في الحياة العائلية. وتولّد عملية الاصطفاء في التاريخ الرسمي التقليدي - ذلك التاريخ الذي يكتبه المنتصرون كما يرى غرامشي - نوعًا من فقدان الذاكرة الاجتماعية، بينما يساعد السرد ونقل التجارب بين الأزواج (تاريخ العائلة) وأطفالهم في قراءة نُبَذ من التاريخ.

يتيح منظورٌ يتتبع العمر بطوله اكتشاف كيف تتداخل الحوادث الدولية (حوادث الدول والمحيط أيضًا والقوانين والإدارات... إلخ) مع حياة العائلة الخاصة بمرور الوقت، وكذلك اكتشاف كيف يختبر الأزواج ثنائيو الجنسية هذه التداخلات. وعلى سبيل المثال، تمكنتُ من تحديد السياقات التي أثرت في مسار الهجرة وأدّت إلى قيام هذه الزيجات.

1 - الأردنيون والفلسطينيون - الأردنيون: الانتماء والإطار التاريخي

منذ سبعينيات القرن العشرين اختار الأردنيون إيطاليا لدراستهم الجامعية. وتختلف المدن التي يقيمون فيها تبعًا للموضوع الذي يدرسونه (مثلًا: العمارة في البندقية؛ الطب في بادوا؛ الهندسة في روما ونابولي وتورينو). لكن، مع الهبوط في تدفق أموال النفط، شهد الرخاء الأردني أولى علامات تراجعه. ونتيجة ذلك، لجأت الحكومة إلى اقتراض الأموال من الخارج كي تخفي الفساد وسوء إدارة السنوات التي سبقت الطفرة الاقتصادية. وأخذت البطالة تنتشر بشكل واسع وتؤثّر في الطبقة الوسطى أيضًا[30]. وأجبرت الأزمة الاقتصادية الشديدة في الأردن الأردنيين على تغيير مشروع عودتهم. كما في

---

(30) في عام 1987، أظهرت دراسة رسمية أن أكثر من 20 في المئة من الأردنيين يعيشون تحت خط الفقر، وتبلغ هذه النسبة 30 في المئة بين الطبقات الشعبية. انظر: Tareq Tell, «Les Elections législatives du 5 Octobre 1992 au Koweït: Vers un nouveau «compromis social»? Les Origines sociales de la glasnost jordanienne,» dans: Riccardo Bocco et Mohammad Reza Djalili, sous la dir., *Moyen-Orient: Migrations, démocratisation, médiations*, Publications de l'Institut universitaire de hautes études internationales, Genève (Paris: Presses Universitaires de France 1994), p. 212.

حالة بلال الذي وِلِد في القدس عام 1966 وترعرع في قرية في الأردن هي اليوم ضمن عمّان الكبرى، بعد أن طُردت عائلته من الضفّة الغربية في عام 1967. وصل بلال إلى إيطاليا في عام 1983 وأصبح مواطنًا إيطاليًا في عام 1996، يقول بلال: «كنت أفضّل الذهاب إلى بلد عربي، لكن علاماتي لم تؤهلني، أما بالنسبة إلى دول أخرى فكان الأمر مسألة التزام سياسي (...) جيّد أن تكون مهندسًا في الأردن. لذلك لحقت بأخي الذي كان يدرس الهندسة المدنية في إيطاليا لأدرس الهندسة الميكانيكية. لم تكن تكاليف العيش باهظة وكان أبي يرسل إليّ النقود حين كان الدينار الأردني يساوي خمسة آلاف لير إيطالي (...) لكن الوضع في الأردن تغير بعد شهور قليلة، وباتت الحاجة إلى النقود ماسّة بالنسبة إلى العائلة هناك! لذلك، قلت لأبي ألا يرسل المزيد من النقود، وعملت بيزايولو[31] وكنت أحاول أن أدرس بالتوازي».

كانت هذه الدينامية والاستراتيجيا مألوفتين تمامًا بين الأردنيين في إيطاليا في ثمانينيات القرن العشرين؛ حيث غيّر التحوّل الاقتصادي في الأردن مشروع هجرتهم الموقتة. وراحت أغلبية الطلاب منهم تختلط مع الطلاب الإيطاليين، وخاض بعضهم علاقات عاطفية مع شابات إيطاليات؛ وآلت تجارب الصداقة والحبّ هذه إلى تجارب حياة أسرية. وتغيّرت مشروعاتهم المهنية أيضًا بالتوازي مع ذلك. لم تكن العودة إلى الأردن حينها محط اهتمامهم، لكنهم كانوا في الوقت عينه يواجهون شعورًا بالذنب، سياسيًا أو اقتصاديًا، جراء تركهم هناك أقارب يعانون أوضاعًا أشد سوءًا من أوضاعهم[32]. لذلك، قبلوا وظائف

(31) كلمة إيطالية تعني من يقوم بإعداد البيتزا.

(32) هذا الشعور أشارت إليه أيضًا بينيلوبي لارزيليه في بحوثها التي أجرتها على طلاب فلسطينيين في برلين. الشعور بالذّنب هو مُنتِج الممارسات الاجتماعية؛ حيث انكب هؤلاء الشباب على تحقيق مشروعات يقف في وجهها شعورهم بالذنب. وفي الحقيقة، أرغمتهم توقعات عائلاتهم على أن يثبتوا أنهم لم يفقدوا هويتهم، بل أرغمتهم أيضًا على أن يرسلوا مالًا، ما دفع بهم إلى العمل في «وظائف صغيرة». وهذا ما سمح لهم، أحيانًا، ومن خلال النشاط المجتمعي، بأن ينخرطوا بشكل أفضل في المجتمع الألماني. انظر: Pénélope Larzillière, «Exils Palestiniens,» Papier présenté au colloque «Ghurba/gurbet: Variations autour de l'exil,» Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISMM) et le Centre d'histoire du domaine turc (EHESS), Paris, 17 Novembre 2003.

متواضعة، غالبًا كانت في المطاعم والسياحة، وهما قطاعان مجزيان في فينيسيا، وبدأوا بإرسال مساعدات إلى عائلاتهم في الأردن. ولم يتمكن بعضهم من جني المال الكافي للسفر إلى بلده بشكل منتظم والمحافظة على علاقات فعلية مع عائلته. وعاش هؤلاء شكلًا جديدًا من أشكال أن تكون أردنيًا في الخارج، فنسوا، في الأغلب، «كونهم أردنيين»، لمصلحة في أن «يبدوا إيطاليين». وببلوغهم النضج، أي قرابة سن الأربعين، راحت أغلبيتهم تعيد تعزيز العلاقات الأسرية العابرة الحدود. حدث ذلك بالتزامن مع الأزمات الاقتصادية في إيطاليا التي أجبرتهم على إعادة النظر في فضاء نشاطهم المهني والتحرك نحو السوق الأردنية التي كانت مربحة أكثر من السوق الأوروبية.

من زاوية أخرى، كان بعضهم يؤكد طوال الوقت جذوره الفلسطينية[33]. وهذا الفرق بين الأردني والفلسطيني - الأردني، الناتج من علاقات فعلية وعاطفية ثابتة مع فلسطين، طالما شكّل علامة فارقة، أُدرِكَت وأُخِذَت ميزةً إيجابية، في الاختلاط الاجتماعي لدى التعامل مع المجموعات اليسارية المحلية التي تدافع عن القضية الفلسطينية[34]. هكذا عمل عدد من المقابَلين، إيطاليين كانوا أم فرنسيين، على إبراز فلسطين بصفتها القضية التي توحّد، على المستوى الخطابي على الأقل، جميع الأزواج العرب. وهذا «الصراع المستورد»[35] هو في صلب مناقشات العوائل؛ وكثيرًا ما تُلاحظ رموز مثل الكوفية والعلم الفلسطيني أو حنظلة، الشخصية الكاريكاتورية التي ابتدعها ناجي العلي[36] في سياق الخصوصية العائلية الإشارية.

---

(33) ممارسة تأكيد الانتماء هذه، ذُكرت أيضًا في بحوث دانييل مير التي تناولت العائلات الفلسطينية - اللبنانية في لبنان. انظر: Daniel Meier, *Mariages et identité nationale au Liban: Les Relations libano-palestiniennes dans le Liban de Taëf, 1989-2005*, DéveloppementS (Genève: Institut des hautes études internationales et du développement; Paris: Karthala, 2008).

(34) على نحو متناقض، تعتبر Veneto في إيطاليا، منطقة لليمين الشعبوي والمتطرف؛ لكنها، في الوقت عينه، أرض ولادة تجارب سكن بديلة من دون إذن الشرطة والحكومة، على هيئة استيلاء (sociali centri) ونشاط ديني يساري.

(35) Mardam-Bey and Sanbar, pp. 282-287.

(36) Naji al-Ali, *A Child in Palestine: The Cartoons of Naji al-Ali* (London: Verso, 2009).

حافظ فلسطينيو الأردن على وعي حيّ بـ «فلسطينيتهم» التي عززها ما شهده الصراع من حوادث (مثل الانتفاضتين الأولى والثانية وعودة اللاجئين وحوادث قطاع غزة وانتصار حماس... إلخ). يقول بلال: «كذلك يعرّف إخوتي المولودون في الأردن أنفسهم بأنهم فلسطينيون وأنّهم ضدّ إسرائيل». لكن هذه الجنسية المصرّح عنها لا تتوافق مع مواطَنَتيّ بلال القانونيتين. فالمواطنة المزدوجة، الأردنية - الإيطالية، التي يحملها ترسّخ فقدان مواطنته الفلسطينية وهذا ما يدفعه على الدوام لأن يؤكّد قائلًا: «نحن الفلسطينيين، لدينا هذه الخصوصية، ما زلنا فلسطينيين وسنبقى!». وترتبط هذه العملية بالانتماء إلى أرض وتشكّل هوية من تراث وجداني - جغرافي تطوّر بفضل اشتغال الأسرة الوثيق على التاريخ الشفوي الذي يعاني أحيانًا فجوة بين الذكريات والواقع، كما يورد بلال هنا: «حين ذهبت زوجتي إلى هناك، لم تجد شيئًا [مما وصفته لها]! ولو لم تكن هنالك صور لظنّت أني كذبت عليها!». في عائلة بلال، تؤدي حوادث فلسطين والشرق الأوسط، وكذلك التدخلات الدولية في المنطقة، دورًا مركزيًا في التفاعل بين الزوجين وبينهم وبين الأطفال، كما رأينا في مقدمة الدراسة. تقول مارا، زوجة بلال: «يُقال إن زوجي معادٍ لإسرائيل! أنا أنظر إلى الأمر بنسبية أكثر، لا أريد لطفلي أن يصنَّف كمعادٍ لإسرائيل أو معادٍ لليهود».

علاوةً على ذلك، حقق الفلسطينيون منافع اجتماعية ومهنية غالبًا ما كانت مرتبطة بالنضال السياسي. وبلغ الأمر ببعضهم حدّ المتاجرة بفلسطينيتهم من ضمن المتاجرة الإثنية الجارية؛ ونجحوا في تحويل الإثنية إلى مورد. وعملت العلاقة بين الطعام والثقافة والسياسة على إمدادهم بإمكانات مثيرة للاهتمام، كما في حالة نجيب الذي تمكّن من الدعاية لعمله في المطاعم بفضل تاريخ عائلته المقيمة في الزرقا. وروت إحدى الصحف قصة نجاح نجيب: فعائلته الموغلة في الفقر، كانت أحيانًا تدعو المدرّس إلى منزلها ليأكل المقلوبة (وهي طعام فلسطيني تقليدي يُطبخ بلحم الضأن والأرز... إلخ). كان من النادر أكل لحم الضأن، وهذا الوصف الأسطوري لتلك اللحظات من التواصل الاجتماعي إنما يُستخدَم لإبراز التحديات التي كان على نجيب أن يواجهها خلال حياته

وتنقلاته. فالنزوح من فلسطين إلى مخيم في الأردن، والقوة شبه الخارقة لوالدته التي تحمّلت مسؤولية إخوته العشرة خلال سفر والده إلى الكويت للعمل، وفكرة السفر خارجًا للدراسة، والعنصرية والإسلاموفوبيا المتفشية هذه الأيام، هي بعض من ملامح حياته.

أما باولا، زوجته، فتلحظ في موقف زوجها حسّ شجار ومشاحنة، إذ عليه أن يقارع رأيًا عامًّا إيطاليًا محكومًا بشدّة بالمخاوف التي أطلقتها أيديولوجية صراع الحضارات والإسلاموفوبيا التي أدّت إلى وصم المهاجرين، خصوصًا العرب والمسلمين الذين ينظر إليهم كـ «خلايا نائمة»[37] من أفراد مندمجين جيدًا في المجتمعات الأوروبية حيث يمكنهم، في لحظات ليست بالحسبان، أن يرتكبوا أفعالًا إجرامية خطرة. تقول باولا: «بعد خمسة وعشرين عامًا أمضيناها معًا، ما زلنا نناقش أشياء مهمة، فالزيجات المختلطة لا تسير دومًا على ما يرام. الصعوبة تكمن في أنهم يواجهون مسارهم الخاص في ميدان تاريخي!».

2- خصوصيات لبنانية

بصورة مشابهة لما حدث في إيطاليا، وكما رأينا في المقتطفات من حالتي هدى وعائلة شارلوت في بداية الدراسة، كان للحرب اللبنانية (1975 - 1990) تأثيرها في الهجرة اللبنانية إلى فرنسا. والتنقلات المتبادلة في منطقة المتوسط بين فرنسا ولبنان هي أكثر قدمًا، وكانت مدن مثل مارسيليا وباريس التي كانت تدعى أحيانًا (Beirut-sur-Seine) (بيروت على السين) كما أكّد بحث لعبد الله نعمان، مراكز مهمة للتبادلات التجارية والاجتماعية الثقافية، إلا أن الحرب اللبنانية غيّرت بعمق من وزن تلك التنقلات[38].

(37) Marianne Gullestad, *Plausible Prejudice: Everyday Experiences and Social Images of Nation, Culture, and Race* (Oslo: Universitetsforlaget, 2006), p. 278.

(38) على سبيل المثال، يقدّر الوجود اللبناني في فرنسا في الفترة بين عامي 1948 و1974 بـ 2500 و5000 لبناني، لكن في عام 1976، وفقًا لوزارة الداخلية، تضاعف هذا العدد ثلاث مرات (أكثر من 16,000 شخص) وفي عام 1987 بلغ العدد 19,000 لبناني. انظر: Amir Abdulkarim: «Les Libanais en France. Une Diaspora entreprenante,» *Migrations Société,* vol. 5, no. 25 (Janvier - =

جاء بعض الطلاب خلال الحرب من أجل نيل شهادة أكاديمية والعمل في حقل دراستهم التخصصية، في حين آثر بعضهم العمل في وظائف صغيرة أو في نشاط جديد كما أكّد أمير عبد الكريم. كانت حالات الزواج من أجنبي أمرًا متكررًا على الرغم من محدودية ترحيب العائلات به كما يلاحظ كريس: «كان أمرًا مهمًّا لعائلة زوجتي اللبنانية الكبيرة أن تتزوج ابنتها من لبناني مسيحي. لكنني كنت مغرمًا بها حقًّا! عادت مرة من عطلة لها في لبنان وقالت: 'انتهى الأمر!' كان ثقل تاريخها اللبناني يواصل حضوره في تاريخنا! جميع أفراد عائلتها في أستراليا تزوجوا بلبنانيين، لكنني مسيحي وهذا على الأقل أمر مرضٍ لها ولعائلتها».

يُظهر رصد العائلات اللبنانية - الفرنسية في الألزاس أن هناك بعض التشابهات مع مسار الأزواج الأردنيين - الإيطاليين الذي سبق أن تناولناه. يشترك لبنان والأردن بالهوية الوطنية الاجتماعية - الديموغرافية المتشظّية، فضلًا عن وجود اللاجئين الفلسطينيين. تنقسم بنية الأردن الاجتماعية إلى هويات مناطقية وعشائر وعائلات تلحمها ملكية شبه استبدادية. أما في لبنان، فتمثّل الطائفية المستندة إلى الدين مزيدًا من الهويات السياسة المرتبطة بالانتماء الجغرافي والأسري، لذلك تعتمد على الروابط الشخصية غير الرسمية وقيم الجماعات المشتركة[39]. وفي هذا الإطار، لا تحمل الممارسات الدينية سوى معنى هامشي، إذا استثنينا، ربما، بعض الدروز والشيعة.

تمكنتُ، من خلال تطبيق مفهوم «إيكولوجيا التنمية البشرية»[40] - وهو عملية تكيّف متصاعد خلال أعمار الأفراد والبيئات المتغيّرة التي يعيشون فيها - من دراسة العلاقات العائلية والاجتماعية (المنظومة الأصغرية)، وصنوف اعتمادهم المتبادل ضمن جماعات ومجموعات أوسع (المنظومة المتوسطة)،

Fevrier 1993), pp. 7-8, et «Les Libanais en France: Evolution and originalité,» *Revue Européenne des = Migrations Internationales*, vol. 9, no.1 (1993), p. 115.

(39) انظر: Melhem Chaoul, «Dalla Politica al militarismo. Maroniti e sciiti,» and Joseph Maila, «Il Libano nelle dinamiche internazionali,» in: Chiti, pp. 12 and 22.

(40) انظر: Urie Bronfenbrenner, «Toward an Experimental Ecology of Human Development,» *American Psychologist*, vol. 32 no. 7 (1977), p. 514.

وأثر الأوضاع التي ليس للفرد دور فاعل فيها (المنظومة الخارجية)، والسياقات المؤسساتية والرسمية والأيديولوجية (المنظومة الأكبرية) التي يعيشها الفرد. تبدو هذه الأنظمة معقّدة ومتشابكة على نحو خاص في التواريخ اللبنانية التي جمعتها. ومع أن جميع اللبنانيين الذين أجريت مقابلات معهم قالوا: «نحن جميعنا لبنانيون هنا (في فرنسا)، لكننا بالتأكيد لن نعيد كرّة الحرب هنا!» (علي، ستراسبورغ)، لكن من الواضح أن كل شريك يحتفظ، تبعًا لطائفته الدينية في الأصل، بتاريخه الخاص الذي يؤثر في عملية التناقل أو عدمها عبر الأجيال، وفي إبقاء لبنان في دائرة الاهتمام.

على سبيل المثال، في القضية التي أوردتها في مستهل الدراسة، عملت هدى على «أن تكون فرنسية»، فقطعت علاقاتها مع لبنان والشرق الأوسط لفترة طويلة، وتجنّبت مشاهدة قنوات التلفزة العربية وقراءة الصحف وسماع الموسيقى. لم تكن تتحدث العربية في فرنسا إلا قليلًا على الهاتف مع عائلتها في أستراليا. ولم تقرر العودة إلى لبنان إلا حين توفيت أمّها. وتوافق ذلك مع لحظة مفصلية في حياتها: إذ بدأت بالعمل على تاريخ حياتها، وعلى ذكرى علاقتها ببلدها التي تأثرت بشدّة بمعاناة الحرب وتداعياتها. في تلك اللحظة، اقترحت على أبنائها الذين كانوا بالغين حينذاك، زيارة البلد الذي ترعرعت فيه. وخلال الزيارة، شاهد رينو وكريس وألين وجيل - أبناء هدى وكريس - أول مرة الدبابات وحواجز التفتيش وآثار القذائف في المباني، وخافوا في الليل من أصوات حرب لم يعيشوها قطّ. لم تكن لديهم أي صلة بلبنان حتى تلك اللحظة ولم يكونوا من حملة الجنسية اللبنانية لأن قانون الجنسية اللبناني لا يسمح للنساء اللبنانيات بمنح الجنسية لأطفالهنّ[41].

(41) وفقًا لقوانين الجنسية اللبنانية، «يُعد لبنانيًا: 1- كل شخص مولود من أب لبناني. 2- كل شخص مولود في أراضي لبنان الكبير (...) (المادة 1)». وتطالب الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان بتمكين النساء من «منح جنسيتهنّ لأبنائهنّ في حال وفاة الزوج الأجنبي، ما يجعل وضعهنّ مساويًا لوضع المرأة الأجنبية المجنسة لبنانيًا، وذلك عملًا بمبدأ المساواة وخير الأبناء، واحترام وحدة العائلة». انظر: Nadia Hijab, *Les Femmes sont aussi des citoyennes: Les Lois de l'État, la vie des femmes* (Paris: Bureau régional pour les États arabes, Programme de Développement des Nations Unies, 2002), p. 11. =

على العكس، يعرض إميل، وهو طبيب درس في فرنسا منذ عام 1974 ومتزوج بفيرونيك منذ عام 1992، علاقة مختلفة مع تاريخ بلده. إذ واصل، وهو من الروم الأرثوذكس، السفر إلى لبنان خلال الحرب، مستخدمًا الوسائل المتاحة كلها (مثل السفر إلى قبرص في قارب)، ومخاطرًا بحياته كي يزور عائلته وقريته. ولطالما حلم بممارسة الطب في بلده مدفوعًا بأمل العودة من المنفى، ذلك الأمل المشرقي الذي تعبّر عنه فكرة: «السنة القادمة في بيروت» كما ذكر عبد الله نعمان[42]. حين أدرك أنّ الحرب مستمرة، قرر أن يطلب الجنسية الفرنسية من أجل أن يتمكن من مزاولة الطب في فرنسا. وفي هذا الإطار، تأثر وضع إميل بالعلاقات الدولية حين تقدّم أول مرة بطلب الجنسية الفرنسية ورُفِض الطلب على الرغم من حقيقة كونه «مندمجًا جيدًا» يتحدث الفرنسية بطلاقة، ودرس في فرنسا، ولا يمثل ملفّه مشكلة للأمن العام[43]. يقول: «في ذاك الوقت، شُنَّت سلسلة هجمات في Champs Élysée وRosiers Street على مطعم يهودي في باريس، ربما كان منظّمها المدعو جورج إبراهيم عبد الله. حدث ذلك في عام 1984، وقد ولد هذا الرجل على بعد خمسين ميلًا من بيتي. صلات؟ لا أعلم، كنت عالقًا في هذا الوضع! لكني عاودت تقديم الطلب بعد سنتين وحصلت على الجنسية من دون إضافة أي شيء آخر إلى ملفّي».

يستثمر إميل في لبنان على الرغم من عدم استقرار البلد ويؤكّد أنه فخور بكونه فرنسيًا ولبنانيًا هو وكل فرد في أسرته. كما يشدّد على الدعم الذي تلقاه من مواطنين من جميع الجنسيات لما قام به خلال حرب 2006 في لبنان، حيث أرسلوا إليه بطاقات بريدية ورسائل دعم، في الوقت الذي كانت زوجته وأطفاله يمضون عطلة الصيف هناك وأعيدوا إلى فرنسا في طائرة خاصة. تقول زوجته «كنت مرعوبة، أخاف دومًا من عدم الاستقرار في لبنان. أحبّ هذا البلد

= إضافةً إلى ذلك، لا تستطيع هدى، بصفتها امرأة لبنانية متزوجة من أجنبي، أن تمنح زوجها جنسيتها.

(42) Naaman, p. 365.

(43) كانت هذه من بين شروط الحصول على الجنسية الفرنسية في تلك الفترة.

لكنه يبقى مكانًا غريبًا بالنسبة إليّ وكذلك مزاج الناس هناك (...) أنا بروتستانتية لكننا حين نصل إلى هناك نشارك في جميع الشعائر الدينية، وقد عُمّد أطفالنا في معبد وفق شعائر الروم الأرثوذكس. هذا أمر جوهريّ بالنسبة إلى زوجي، أن ينتمي أولاده إلى الطائفة».

اختلفت التواريخ الشفوية التي تشير إلى لبنان وأدلت بها العوائل باختلاف الزمن والانتماء الطائفي. ومع أن التعارضات في فرنسا أكثر دقة، فإنَّ الأفعال التي يقوم بها الأفراد لنقل ذكرى حية وصلة ملموسة بلبنان والحفاظ عليها، تختلف تبعًا لحسّ الانتماء إلى طائفة القرين اللبناني.

خامسًا: جيل جديد: ممارسة التاريخ الشفوي بغية تتبّع التاريخ الشخصي

تؤثّر تجارب الوالدين وتواريخهم في الأطفال حتمًا. وكي أفهم عملية التناقل بين الأجيال المرتبطة بالتواصل اللفظي وغيره من صنوف التواصل الرمزي، بين الأشخاص، والمرتبطة كذلك بذاكرة العائلة أو بـ «أسطورتها»[44]، استقصيت العلاقات بين العائلة (باعتبارها الموقع الأول للتنشئة الاجتماعية) والاختلاط الاجتماعي مع المحيط (كالأقران والعمل والمدرسة) كمدخل ينطوي على تحولات صدامية شخصية - اجتماعية ومؤسساتية ربما تكون صدامية. ويسمح هذا برصد السرديات المبنية والأفعال التي تعبّر عن انتماء المرء إلى عائلته أو إلى أمّة ما على مستوى وجداني ومع الانتماءات المؤسساتية التي يفرضها المجتمع. وهذان المجالان يقدّمان للأبناء مدخلات متناقضة في بعض الأحيان.

على سبيل المثال، لم يسجّل أبناء هدى الذين يحملون اسم عائلة الزاسية وتلقوا تعليمًا كاثوليكيًا تعرّضهم لأي عملية وصم خلال طفولتهم. لكن نسبهم المختلط هذا لا يُهمَل مثلًا حين ترى الشرطة أوراقهم في مناطق تغيير الخطوط

(44) Robert Neuburger, *Le Mythe familial*, L'Art de la psychothérapie (Paris: ESF, 2011), p. 32.

الجوية في المطارات. ولطالما تميزت فترة شبابهم بنقص في الانتماء إلى لبنان. كانت والدتهم قد محت جميع علامات «آخريتهم» لتيسير حياتهم وحياتها. واهتمت بأن تزيل جميع اللكنات من لغتهم الفرنسية[45]، وكانت ترفض، وهي تحثّ أطفالها على تقديم أفضل ما لديهم في الدراسة، أن تساعدهم بفروضهم المنزلية خشية تمرير أغلاط أو لفظ خاطئ إليهم. وهي نادرًا ما تتكلم العربية في المنزل، بل إن أطفالها تعلموا الإنكليزية خلال لقاءات العائلة في أستراليا. وهذا يؤثر أيضًا في حس انتمائهم. يقول الابن البكر رينو كريس: «أنا فرنسي. كي تشعر أنك عربي، يجب أن تتكلم العربية!» ومع ذلك، اكتشف رينو حين بلغ العشرين، وخلال ممارسة التاريخ الشفوي مع والدته وسؤاله إياها وقراءته عن لبنان، غنى ماضي عائلته وأصولها المتعددة. ودفعه ذلك إلى الالتحاق ببعض دورات تعليم اللغة العربية ليتمكن من تقديم طلب للعمل كطبيب مقيم في لبنان. وعلاوة على ذلك، قاده شغفه بالتاريخ إلى أن يعلن مازحًا عن حلمه في أن يصبح رئيس جمهورية لبنان يومًا ما. لكن ردة فعل والدته كانت مباشرة وصادمة حين قالت: «لا تفعل ذلك، ستُقتل!».

أما بالنسبة إلى باقي الأشقاء، فيعرض كل منهم علاقة مختلفة مع لبنان؛ ذلك أن الجذور المتعددة تعاود الظهور مع البلوغ وتشكّل هويات جديدة أبعد من مجرد الجنسية القانونية. تؤكد ألين، ابنة هدى: «جدّي لأبي من أصول بولندية، وجدّي لأمي فلسطيني، أما جدّتي لأمي فلبنانية، وهذا يجعل مني ربع فلسطينية وربع لبنانية وبولندية وفرنسية. إنه خليط أفتخر به! لبنان وفلسطين في حالة توتر؟ ثمة دماء فلسطينية ولبنانية تجري في عروقي ولا حاجة بي لأن أفتعل شيئًا كي أحس هذه الدماء وأعيشها!» وهؤلاء الأبناء، باتباعهم مسارًا غير خطّي يسير بالتوازي مع عمل الأم على تاريخها ويمرّ بممارسة التاريخ الشفوي بين الأجيال، إنما يمثّلون بطريقة ما، تاريخ المتوسط في الخمسين سنة الفائتة.

(45) Pierre W. Orelus, *Courageous Voices of Immigrants and Transnationals of Colour: Counter Narratives against Discrimination in Schools and Beyond*, Foreword by Zeus Leonardo; Afterword by Richard Delgado, Black Studies and Critical Thinking; v. 4 (New York: Peter Lang, 2011), p. 33.

في المقابل، منذ ولادة أطفال إميل وفيرونيك وهم يزورون لبنان بانتظام ويشعرون أنه بلدهم، ويتابعون قنوات التلفزة وأمور السياسة اللبنانية، ويمكنهم خوض نقاش في شان الوضع هناك، كما أن لهم تلك الروابط القوية باللبنانيين المقيمين في الخارج والمنتشرين في جميع أنحاء العالم. وتودّ فلورا، الابنة الأكبر، أن تذهب إلى لبنان لنيل الماجستير. وحسّ الانتماء القوي هذا أخاف فيرونيك التي تعترف قائلة: «في وقت ما، كانت فلورا مناهضة لإسرائيل بشدة مما أثار قلقي. فكما تعلم، ليس من السهل دعم أفكار كهذه هنا في فرنسا، فما بالك في الألزاس حيث الجالية اليهودية قوية وشديدة الحضور!»، وتضيف: «لم أنقل إليهم حبّ فرنسا؟ أشعر أن أولادي لبنانيون أكثر من كونهم فرنسيين. وإذا ما اضطروا إلى الاختيار يومًا، أعتقد أنهم سيتمسكون بجنسيتهم اللبنانية. لا يعنيهم كثيرًا أن يكونوا فرنسيين، لكن لعلّ سبب ذلك أنهم لم يسبق لهم أن واجهوا وقائع الحياة في لبنان».

قد يختلف انتماء الأبناء إلى أمّة ما وإلى تاريخها تبعًا لتطورهم وتماسهم مع أجدادهم. والانتماء لا يُختَار مباشرةً، بل هو عملية انتقالية يمكن أن تمرّ بلحظات متناقضة، كما يمكن أن نرى في حالة نادر، ابن بلال ومارا. يتنقّل نادر، ابن الرابعة عشرة بمرونة بين «كونه» إيطاليًا أو أردنيًا أو فلسطينيًا. فالصراعات في الشرق الأوسط بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى أبناء أزواج آخرين مزدوجي الجنسية ومختلطين، ليست موضوعًا تاريخيًا تقليديًا أو قضية إعلامية، بل في صلب حياته ونشأته كبالغ. سافر إلى الأردن وإلى فلسطين؛ ويتكلم كثيرًا عن ذلك مع والده الذي علّمه العربية. يقول بلال: «عندما يتحدث ولدي إليّ يستخدم كلمة 'نحن' ليشير إلى الإيطاليين، أما مع الإيطاليين، فتعني كلمة 'نحن' الفلسطينيين والعرب!».

في هذه الحالات، يؤكد الانتساب والانتماء من خلال الحياة الأسرية اليومية. وحين لا يكون الاهتمام بحوادث العالم اليومية مقتصرًا على أوروبا، يُتاح للأبناء مزيد من المنظورات النقدية كي «يقرروا» ما يريدون أن «يكونوا عليه»، ولو لفترة وجيزة. وعلى سبيل المثال، غدت ذاكرة نجيب الفلسطينية

نقطة قوة في نجاح مشروعه الشخصي. وعلى سبيل المثال أيضًا، فإن قضية الاحتلال الإسرائيلي هي قضية مركزية في وجود باولا، زوجة نجيب، منذ أن كانت طالبة. وصار لهذه القضية بُعد جديد حين تزوجت نجيب. وترك حبّ الزوجة والزوج لفلسطين، رمز وحدة النضال، أثره في ابنتيهما. وقامت الأسرة مؤخرًا برحلة إلى فلسطين، كي تزور البنتان مسقط رأس والدهما. وكانت الرحلة بالنسبة إليهما تجربة قوية خاضتاها، بما أنهما تعرفان أساسيات اللهجة العربية ولديهما صورة مكتملة نوعًا ما عمّا شاهدتاه.

تقول سامية، الابنة الكبرى لباولا ونجيب، في هذا الصدد: «حتى سنتي الثالثة في الجامعة، لم أكن أرغب في أن أكون ابنة مهاجر عربي. وحتى حين كان والداي يواظبان على إخباري أني فلسطينية أيضًا، كنت إذا سُئلت مصادفةً عن أمور تتعلق باسمي وكنيتي، أقول إن والدي أردني نوعًا ما وأغيّر الحديث. لكني منذ الثانوية وأنا أؤكد هويتي العربية الفلسطينية: لا أقول إنني عربية نوعًا ما بل عربية تمامًا! وفي إحدى المرات، ومع أن ذلك لم يكن سهلًا، ذهبت إلى المدرسة بقميص مكتوب عليه 'أنا أحب فلسطين' فقال لي أصدقائي في المدرسة إنني أستفزهم وأخرجوني من الصفّ!».

اتّسمت التجربة المتعلقة بأصول الأب بالظلم والمعاناة، كما اتسمت أيضًا باكتشاف الذاكرة الموجعة لأسرة الأب والتي لا شك في أنها صنعت ذاكرة عائلتها، وأثّرت عميقًا في هوية سامية وفي افتخارها بانتمائها. وهي اليوم ناشطة في جمعيات المجتمع المدني التي تتبنى الدفاع عن حرية فلسطين. وكانت قد كتبت مرة على صفحتها في الفيسبوك: «لا يخدعنك اسمي الذي يبدو عربيًا، لستُ إرهابية!» ووالدة سامية ناشطة أيضًا، وساعد كونها مدرّسة في أن تصبح المدرسة مكانًا للمعرفة التاريخية ونقل التجربة بالمعنى النسبي والنقدي، إذ تحاول أن تتعرف إلى جميع تواريخ الأطفال المهاجرين في صفّها.

مع أنَّ ابنتها تؤكد اختلافهما، قائلة: «أمي، لا يمكنك فهم الأمر حقًا لأنك لست عربية! أما أنا فنصف عربية!» (سامية)، تدرك باولا التحدّي الذي يمثله

خيار عائلتها، وتدرك أين أثّر خيار زواجها لا في حياتها فحسب بل في حياة واحدة من بناتها أيضًا، تقول: «الزواج من فلسطيني مغامرة؛ فالفلسطيني عربي في حالة انتقال وتشكّل دائم. أنا أحب العالم العربي وهو يحب إيطاليا وأعتقد أننا وقعنا في الحب لأن كلًّا منا تبيّن في الآخر عالمًا كان قد فُتن به، راح يمشي إليه ... أنا إلى الشرق الأوسط وهو إلى أوروبا!».

خاتمة

التزاوج إطار لافت لرصد تداخُل التاريخ مع الألفة، وكيف يمكن استخدام التاريخ الشفوي لإكمال دراسة التاريخ الدولي ورصد تطور الأسرة، خصوصًا لناحية تناقل الخبرة والتنشئة الاجتماعية. ومن الواجب تحليل هذا الموضوع المتعدد الاختصاصات بإجراء تقاطع للتاريخ الشفوي والتاريخ التقليدي مع العلاقة مع انتماءات متعددة (العائلة، الطائفة، الأمة، الجنس، الفئة العمرية، الطبقة الاجتماعية... إلخ). ويمكن لذلك أيضًا أن يساعد في تبيان تأثيرات التواريخ الدولية التي يجب أن تؤخذ بالحسبان مع أخذ الاحتياطات كلها لفصلها عن الأساطير والحنين[46].

من جهة أولى، كان بعض الحوادث الدولية في صلب قيام ما تناولناه من زيجات. ومن جهة أخرى، أثّر تعريف «الآخرين»، ودعوات «الاندماج»[47] واستراتيجيات الإدناء والإقصاء في هؤلاء الأزواج على المستويين المتوسط والأكبري، وقادتهم في بعض الأحيان إلى تجنب إظهار «انتمائهم». ونجدهم، أخيرًا، في حالات أخرى، فخورين بامتلاكهم تواريخ متعددة، وقادرين على ممارسة التاريخ الشفوي على مدى أجيال، حيث واجهوا ذكريات وتواريخ، وحوّلوا تدخل الحوادث الدولية في حياتهم في وجهةٍ إيجابية.

---

(46) من أجل تحليل مفصَّل لأسباب الحنين وعواقبه، انظر: Marc Breviglieri, «The Life-Cohesion of the Migrant. Migration and Existential Orientation,» *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 26, no. 2 (2010), pp. 57-76.

(47) هذا المصطلح محل جدال ليس هنا مكان مناقشته، انظر: Abdelmalek Sayad, «Qu'est-ce que l'intégration?» dans: [Dossier: Pour une éthique de l'intégration], *Hommes et Migrations*, no. 1182 (Decembre 1994), pp. 8-14.

أما عملية تناقل التجربة بين الأجيال، فيبدو أنها متجذّرة في ممارسات الحياة الأسرية اليومية. ولا تظهر هذه التزاوجات ديناميات التناقل الخاصة وفقًا لرؤوس الأموال الاقتصادية والثقافية والرمزية فحسب، بل أيضًا وفقًا لـ «مواردها الذاتية»[48] المكتسبة في مجرى الحياة، وعملية الهجرة سوية واستقرار تاريخ العائلة الحي الذي يصوغ عملية توريث الذرّية وقوة فعل الأفراد في هذه التكوينات الأسرية؛ ذلك أنهم يعملون ليجدوا مكانهم الملائم تمامًا، ولـ «يكونوا هم» ويكونوا «مواطنين عاديين»، و«يكونوا المكان الذين أتوا منه»[49]. وآثار هذا التناقل الشفوي واضحة، لكن الديناميات التي تقودها تحتاج إلى مزيد من الاستقصاء.

إضافةً إلى ذلك، علينا أيضًا أن ننظر في مبادرات الأجيال الجديدة التي غالبًا ما تمارس «التاريخ الشفوي» بنفسها، باحثة عن أصولها. لا تكفي الرغبة البسيطة «في نقل شيء ما» لضمان نجاح العملية. صحيح أنَّ سرد تاريخ العائلة يولّد لدى الأجيال الجديدة وعيًا بتجربة الوالدين وما لهما من جذور، لكن على الشباب أن يعيدوا العمل ويدمجوا هذه المعلومات في تاريخهم الشخصي. ويساهم عالم الأسرة، النووية والممتدة، إضافةً إلى تجارب الوالدين في نقل التجربة والتنشئة الاجتماعية، في تعزيز حسّ الانتماء لدى الأبناء، حسّ الوعي بـ «المكان الذي أتوا منه».

قد ينجم نوع من انعدام التوازن عن خيار الإقامة، في هذا السياق القومي أو ذاك، والحفاظ على علاقات مع البلد الأم للقرين المهاجر أو قطعها. وغالبًا ما يتأثر الأطفال والمراهقون ببيئة عائلتهم سلبًا أو إيجابًا، و«الأمر هو أن تفهم العنصرية كظاهرة مألوفة وواسعة الانتشار داخل مجتمعنا، أدخلها كلّ منا

---

(48) انظر: Catherine Delcroix, *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité*, Petite Bibliothèque Payot (Paris: Payot et Rivages, 2001), p. 227.

(49) انظر: Gabrielle Varro, «Le Sourire du chat, ou les temps de l'assimilation,» *Temporalités*, vol. 1, (2004), pp. 43-55, and Harvey Sacks, «On Doing «Being Ordinary»,» in: J. Maxwell Atkinson and John Eritage, eds., *Structures of Social Actions: Studies in Conversation Analysis*, Studies in Emotion and Social Incraction (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 413-429.

والعمل على الإنتاج الميداني لهذه الظاهرة»[50]. وتؤثر الهجرة في الأجيال بطريقة مختلفة. وهذه العائلات تقيم في فضاء «بينيّ» بحسب تحليل هومي بابا لموقع الثقافة[51]. وفي هذا الفضاء، لا تكون عملية إعادة إحكام التوازن بين الأجيال عبر التواريخ بالأمر اليسير دومًا.

من المؤكّد أن عملية الوصم والعلاقة مع التاريخ الشخصي تؤثران في القيام بـرواية التاريخ والذكريات، وفي الشعور بالانتماء أو بعدمه أيضًا، وفي «الفخر» الذي كان سمة أفراد العائلة المدروسة. كل فرد من العائلة هو «نتاج التاريخ، موضوع شروط وجود قاسية ومُنتِج هذا التاريخ، ويسعى ليصبح ذات تاريخه الشخصي؛ وتظهر تحديات وهشاشات تناقل التجربة القوة النسبية للأفراد: حيث على كلّ فرد أن يواجه نفسه بواجب احترام الآخرين»[52]، وليس هذا التناقل عملية خطية أحادية الاتجاه. وتوجِد الصراعات في نموذج التناقل لدى الوالدين وعيًا لدى الأجيال الجديدة بولاء مزدوج. ويغدو هذا الوعي مصدرًا سِيَريًّا مبدعًا لاكتساب التوازن ومعايير جديدة. هذه العملية هي حصيلة عمل جار ينطوي على إعادة تعريف الانتماء الوجداني والوطني.

يبقى أن نتساءل ما إذا كانت عملية التناقل والتنشئة الاجتماعية تساهم في تعزيز الدور الريادي للعائلة في تطوير تقاليد التاريخ الشفوي عبر الأجيال. والحقيقة، أن الروابط الوجدانية في مناطق جغرافية واجتماعية - ثقافية متعددة، وبأصول وتواريخ وفضاءات سياسية لم يسمع بها الأبناء سوى من أهلهم، تساهم لدى هؤلاء الأبناء ببناء هويتهم كمواطنين أوروبيين من أصل عربي.

---

(50) Paola Tabet, «Comme s'ils avaient la peau juste,» *ProChoix*, no. 16 (Novembre-Decembre 2000), pp. 19-20.

(51) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London; New York: Routledge, 1994).

(52) Évelyne Favart, «La Transmission familiale: S'Approprier le passé familial entre frères et sœurs,» *Pensée Plurielle*, vol. 1, no. 11 (2006), p. 88.

المراجع

Books

Al-Ali, Naji. *A Child in Palestine: The Cartoons of Naji al-Ali.* London: Verso, 2009.

Atkinson, J. Maxwell and John Eritage (eds.). *Structures of Social Actions: Studies in Conversation Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (Studies in Emotion and Social Ineraction)

Bayart, Jean-François. *L'Historicité de l'Etat importé.* Paris: CERI, Centre d'études et de recherches internationales; Fondation nationale des sciences politiques, 1996. (Les Cahiers du CERI; 15)

Bertaux, Daniel. *Les Récits de vie: Perspective ethnosociologique.* Sous la dir. de François de Singly. Paris: Nathan, 1997. (128. Sociologie; 122)

__________ and Paul Thompson (eds.). *Between Generations: Family Models, Myths, and Memories.* Ofxord: Oxford University Press, 1993. (International Yearbook of Oral History and Life Stories; v. 2)

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture.* London; New York: Routledge, 1994.

Bocco, Riccardo et Mohammad Reza Djalili (sous la dir.). *Moyen-Orient: Migrations, démocratisation, médiations.* Paris: Presses Universitaires de France, 1994. (Publications de l'Institut universitaire de hautes études internationales, Genève)

Chiti, Elena. *Libano: Frammenti di storia, società, cultura.* Messina: Mesogea, 2012. (Studi e ricerche; 8)

Dal Lago, Alessandro. *Non Persone: L'esclusione dei migranti in una società globale.* Milano: Feltrinelli, 1999. (Saggi)

Delcroix, Catherine. *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité.* Paris: Payot et Rivages, 2001. (Petite Bibliothèque Payot)

El-Khoury, Melkar et Thibaut Jaulin. *Report on Lebanon, EUDO Citizenship Observatory.* Florence: European University Institute and Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2012.

Elias, Norbert et James L. Scotson. *Logiques de l'exclusion.* Paris: Fayard, 1997.

Goffman, Erving. *Stigmate: Les Usages sociaux des handicaps*. Traduit de l'anglais par Alain Kihm. Paris: éditions de Minuit, 1975. (Le Sens commun)

Gullestad, Marianne. *Plausible Prejudice: Everyday Experiences and Social Images of Nation, Culture, and Race*. Oslo: Universitetsforlaget, 2006.

Hage, Ghassan (ed.). *Arabs-Australians Today: Citizenship and Belonging*. Carlton South, Vic.: Melbourne University Press, 2002.

Hijab, Nadia. *Les Femmes sont aussi des citoyennes: Les Lois de l'État, la Vie des Femmes*. Paris: Bureau régional pour les États arabes, Programme de Développement des Nations Unies, 2002.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Jackman, Mary R. *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in gender, Class, and Race Relations*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Mardam-Bey, Farouk and Elias Sanbar. *Être arabe. Entretiens par Christophe Kantcheff*. Arles: Acte Sud, 2007. (Babel; 845)

McCarthy, Jane Ribbens, Carol-Ann Hooper and Val Gillies. *Family Troubles? Exploring Changes and Challenges in the Family Lives of Children and Young People*. Bristol: The Policy Press, 2013.

Meier, Daniel. *Mariages et identité nationale au Liban: Les Relations libano-palestiniennes dans le Liban de Taëf, 1989-2005*. Genève: Institut des hautes études internationales et du développement; Paris: Karthala, 2008. (DéveloppementS)

Naaman, Abdallah. *Histoire des Orientaux de France: Du Ier au XXe siècle*. Paris: Ellipses Marketing, 2003. (L'Orient politique)

Neuburger, Robert. *Le Mythe familial*. Paris: ESF, 2011. (L'Art de la psychothérapie)

Operti, Laura (ed.). *Cultura araba e società multietnica: Per un'educazione interculturale*. Scritti di Mohammed Arkoun [et al.]. [Torino]: Bollati Boringhieri, 1998. (Pubblicazioni del l'IRRSAE Piemonte)

Orelus, Pierre W. *Courageous Voices of Immigrants and Transnationals of Colour: Counter Narratives against Discrimination in Schools and Beyond*. Foreword by Zeus Leonardo; Afterword by Richard Delgado. New York: Peter Lang, 2011. (Black Studies and Critical Thinking; v. 4)

Periodicals

Abdulkarim, Amir. «Les Libanais en France. Une Diaspora entreprenante.» *Migrations Société*: vol. 5, no. 25, Janvier - Fevrier 1993.

__________. «Les Libanais en France: Evolution et originalité.» *Revue Européenne des Migrations Internationales*: vol. 9, no.1, 1993.

Bensimon, Doris et Françoise Lautman. «Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes.» dans: [Dossier: Les Mariages mixtes], *Ethnies*: no. 4, 1974.

Bertaux, Daniel, Catherine Delcroix et Roland Pfefferkorn. «La Fabrication de l'«Autre» par le pouvoir. Entretien avec Christine Delphy.» *Migrations Société*: vol. 23, no. 133, 2011.

__________ et Catherine Delcroix. «Transmissions familiales et mobilités.» *Migrations Société*: vol. 21, nos. 123-124, 2009.

Breviglieri, Marc. «The Life-Cohesion of the Migrant. Migration and Existential Orientation.» *Revue européenne des migrations internationales*: vol. 26, no. 2, 2010.

Bronfenbrenner, Uric. «Toward an Experimental Ecology of Human Development.» *American Psychologist*: vol. 32, no. 7, 1977.

Favart, Évelyne. «La Transmission familiale: S'Approprier le passé familial entre frères et sœurs.» *Pensée Plurielle*: vol. 1, no. 11, 2006.

Guérin-Pace, France. «Sentiments d'appartenance et territoires identitaires.» *L'Espace géographique*: vol. 4, no. 35, 2006.

Marcus, George E. «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 24, 1995.

Odasso, Laura. «Les Chemins de la mixité conjugale.» *Migrations Société*: nos. 147-148, Mai-Aout 2013.

__________. «La Mixité conjugale: Une Expérience de migration. Approche comparée des effets de la stigmatisation sur les natifs et leurs partenaires «Arabes» en Vénétie et en Alsace.» Université Ca' Foscari de Venise et Université de Strasbourg, 20 Mars 2013.

Pfefferkorn, Roland. «Rapport de racisation de classe de sexe.» *Migrations Société*: vol. 23, no. 133, 2011.

Portelli, Alessandro. «Sulla specificità della storia orale.» *Primo Maggio*: vol. 13, 1979.

Sayad, Abdelmalek. «Qu'est-ce que l'intégration?» dans: [Dossier: Pour une éthique de l'intégration]. *Hommes et Migrations*: no. 1182, Décembre 1994.

Tabet, Paola. «Comme s'ils avaient la peau juste.» *ProChoix*: no. 16, Novembre-Decembre 2000.

Varro, Gabrielle. «Le Sourire du chat ou les temps de l'assimilation.» *Temporalités*: vol. 1, 2004.

Yuval-Davis, Nira, Floya Anthias and Eleonore Kofman. «Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyond Social Cohesion.» *Ethnic and Racial Studies*: vol. 28, no. 3, 2005.

Conferences

«Ghurba/gurbet: Variations autour de l'exil,» Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISMM) et le Centre d'histoire du domaine turc (EHESS), Paris, 17 Novembre 2003.

الورقة الرابعة

تدوين التاريخ الشفوي للمهاجرين المغاربة في فرنسا

عطوف الكبير

مقدمة

تبقى كتابة تاريخ العالم العربي الإسلامي كتابة انتقائية تركز أساسًا على الشخصيات التي أريدَ لها أن تكون بارزةً كالسلاطين والأمراء والملوك والبلاطات... متجاهلة «تاريخ المهمَّشين». من هنا تنبع الأهمية القصوى للتاريخ الشفوي الذي يمكنه تدوين «تاريخ من لا تاريخ له»، في حال توافرت الشروط الذاتية والموضوعية. وعرفت الكتابة التاريخية تطورًا ملحوظًا مرورًا من مرحلة الرواية الشفوية إلى مرحلة التدوين لدى أغلب المجتمعات التي انتقلت «من الأسطورة إلى العلم وموقع الرواية الشفوية فيها»[1].

ما المقصود بالتاريخ الشفوي؟ وكيف ساهم في تطور الكتابة التاريخية؟ وما هو دور الرواية الشفوية في صنع التاريخ؟ وأي دور للتاريخ الشفوي في تطور كتابة تاريخ المهمَّشين، وبالتالي حفظ الذاكرة الجماعية المنسية وصونها؟

---

(1) مسعود ضاهر، «منهجية التاريخ الشفوي والاستفادة منها،» عالم الفكر، السنة 36، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 2008)، ص 52.

تلكم أهم التساؤلات التي تشكل المنطلق الأساس لإشكالية بحثنا، وسنعتمد في بناء أجوبتها قراءة فاحصة ومناقشة مستفيضة وتحليلًا عميقًا لمجموعة من المراجع والمصادر في الموضوع. وسنركز في مرحلة أولى، عبر **المبحث الأول**، على مدرسة تُعتبر مهمة، مدرسة شيكاغو (l'École de Chicago) التي حملت لواء السبق في الكشف عن أهمية التاريخ المنطوق وفائدته، وهو الذي أضاء مجالات الظل المتزامنة مع ماضي المجتمع الأميركي، خصوصًا مدينة شيكاغو التي يُعتبر تاريخها بمنزلة «تاريخ للهجرة والمهاجرين». وعلى الرغم من وجود تيارات عدة في المدرسة الأميركية تعتمد التاريخ الشفوي في أعمالها العلمية، فإن «تيار مدرسة شيكاغو» يبقى الأهم بالنسبة إلينا، لأنه اهتم بتاريخ المنْسِيين والمهمّشين والمنبوذين في شيكاغو وباقي أميركا الشمالية، خصوصًا أولئك الذين كانوا يقبعون في قعر السلّم الاجتماعي آنذاك، أي المهاجرين الجدد بين عامين 1910 و1930. وتبَيّن للمؤرخين اللاحقين الأهمية القصوى لهذا التيار الذي أسس لمناهج جديدة آنذاك تعتمد على تقنيات المقابلة والاستجوابات الفردية والجماعية وتسجيل أصوات الرّواة وتقنيات الملاحظة التشاركية. فسار أغلب الباحثين بعد ذلك على درب «مقاربة شيكاغو العلمية» في دراسة تاريخ الهجرة والمهاجرين. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر هنا تلك الدراسة الضخمة التي أشرفت عليها وموّلتها السلطات العمومية الأميركية، حيث اعتمد الباحثون على أقوال السكان السود المسنين وتصريحاتهم وما اختزنته ذاكراتهم من حكايات شفوية وُرثت عبر الأجيال التي عانت ويلات الترحيل والتهجير والتهميش والعنصرية التاريخية زمن تجارة الرقيق المعروفة لدى المؤرخين بالتجارة الثلاثية، وهذا ما وقفت عليه تلك الدراسة أول مرة في تاريخ أميركا آنذاك.

حتى لا نُطيل ونتيه في المجالات النظرية، لا بد من التركيز في هذه الدراسة على أمثلة حية وواقعية رصدت وسبرت أغوار بعض القضايا المهمشة كتلك التي تهم تاريخ المغرب الاجتماعي المعاصر الذي أدّى فيه التاريخ الشفوي الدور الأساس كنموذج يُحتذى في تطوير كتابة تاريخ المهمشين.

هكذا إذًا سنركز على «تاريخ المهاجرين المغاربة» في فرنسا الذي ظل ولمدة طويلة تاريخًا مُهمَّشًا، في الجامعة المغربية أم الفرنسية؛ ذلك ما سنراه، في مرحلة ثانية، في **المبحث الثاني**.

تتلخص الأهداف التي نتوخّاها من خلال هذا البحث: **أولًا**، إظهار دور التاريخ الشفوي في تطور كتابة تاريخ المُهمّشين الذي يحيل حتمًا على سلوك ومسارات السكان «البسطاء». **ثانيًا**، نسطّر بأن التاريخ المكتوب غالبًا ما يهتم بالجوانب العسكرية والسياسية على حساب القضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تبقى حاضرةً بقوة في «التاريخ الشفوي»[2]. **ثالثًا**، من الصعب كتابة ذاكرة جماعية شعبية محلية وصونها من دون الاعتماد على التاريخ الشفوي. لكن قبل الدخول في صلب الموضوع، لا بد من محاولة تحديد مفهوم التاريخ الشفوي الذي يُحيل، بحسب عبد الله بن إبراهيم العسكر، على الرواية الشفوية، «فالأول فرع من فروع التاريخ أصبح في ما بعد علمًا، أما الثاني فيشكل مصدرًا من مصادر التاريخ، ويشمل التقاليد والثقافة الشفوية، وهي التي تُنقل من جيل إلى آخر عن طريق الرواية، وليس عن طريق الكتابة»[3]. أما قاموس *Le Petit Robert* فعلى الرغم من اختلافه الطفيف مع التعريف الأول، فإنه يصب في الاتجاه نفسه حين يفسر الرواية الشفوية بكونها تهم التراث الشفوي ككل: أي «مجموعة التقاليد والعادات والمذاهب والمعتقدات الدينية والأخلاقية والممارسات المنقولة شفويًا عبر الأجيال»[4]. ولعل ما يمكن استنباطه من خلال التعريفين السابقيْن هو البساطة والتبسيط وانعدام الدقة في شروط الرواية الشفوية حتى تُصبح مادةً قابلة للتوثيق والتأريخ.

---

(2) في هذا السياق، انظر بعض كتاباتنا المعتمدة على الوثائق المكتوبة والتاريخ الشفوي على حد سواء: Elkbir Atouf: *L'Histoire de l'émigration marocaine au bassin minier du Nord-Pas-de-Calais (1917-1987)* (Rabat: IRCAM, 2011), et «Une Communauté prolétaire: Les Juifs marocains de Saint-Fons 1919-1946,» *Archives juives*, vol. 36, no. 2 (2003), pp. 121-130.

(3) عبد الله بن إبراهيم العسكر، «أهمية تدوين التاريخ الشفوي،» الدرعية، العددان 39 – 40 (أيلول/ سبتمبر 2009)، ص 9.

(4) Paul Robert, *Dictionnaire de la langue française: Le Petit Robert*, 20e éd. (Paris: Firmin - Didot, 1975), p. 1810.

من جانبنا نثمّن التعريف الذي أبداه المؤرخ المغربي محمد حبيدة حين يُسطر بأن «التاريخ الشفوي قطاع إسطغرافي يرتبط بالبحث في المروي، جمعًا وحفظًا ودراسة، بكيفية منظمة، وهو تاريخ مكتوب بشكل رئيس انطلاقًا من تحقيقات ومرويات غير مكتوبة»[5]؛ تتطلب تنظيمًا مُحْكمًا يتجسد في مسألة الجمع، ثم الصيانة، فالدراسة والتحقيق اللازمين من أجل تدارك الهفوات وتصحيح الأخطاء عبر مقارنة المنطوق بالمكتوب.

اعتمد ابن خلدون، مثل سابقيه ولاحقيه، الرواية الشفوية في مختلف كتاباته المعروفة، شأنه في ذلك شأن المدارس العالمية المعاصرة، وهذا يدل على ذكاء علمي خارق عند صاحب المقدمة[6] الذي ألهم كثيرين من الباحثين والمدارس التي حذت حذوه. وعلى الرغم من كثرة هذه المدارس في العالم الآن، ارتأينا أن نركز على مدرسة شيكاغو الأميركية التي طبعت حقبتنا المعاصرة في كتابة تاريخ المهمشين.

أولًا: مدرسة شيكاغو تكتب تاريخ المهمَّشين

بقي التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي مُهمشًا حتى أواخر القرن التاسع عشر، اللهم بعض الاستثناءات القليلة التي لم تصل إلى ذلك التراكم العلمي والمنهجي الذي نعرفه الآن. هذا ويجب انتظار «ظهور مدرسة شيكاغو»[7] الرائدة التي تعتبر أول مختبر عالمي أكاديمي دشن أعماله العلمية السوسيولوجية والأنثروبولوجية انطلاقًا من البحوث الميدانية والتاريخ الشفوي عن المهمشين، خصوصًا منهم فئة المهاجرين الذين بنوا، عبر التاريخ الحديث والمعاصر، مدينة شيكاغو كما هو شأن سائر الولايات المتحدة الأميركية.

---

(5) محمد حبيدة، «التاريخ الشفهي،» موقع صوت العروبة، 8/ 5/ 2013،
<http://arabvoice.com/39161>.

(6) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004).

(7) Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'École de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine*, Champs (Grenoble: Flammarion, 2004), pp. 16-45.

إن كتابة تاريخ المهمشين عبر التاريخ الشفوي عرف ذروته العلمية مع مدرسة شيكاغو الأميركية بين عامي 1910 و1930، وذلك من خلال تدوين الرواية الشفوية، وكذا كتابة السيَر الذاتية واليوميات والمذكرات المعتمدة على الذاكرة أساسًا والتي أضحت مسألة ذات أهمية قصوى عرفت تطورًا بشكل لافت آنذاك.

1- الرواد والمؤسسون الأوائل

تُعتبر مدرسة شيكاغو تيارًا وازنًا في حقل الفكر السوسيولوجي الأميركي الذي يُعتبر أول قسم لعلم الاجتماع في العالم، والذي أسسه وأداره ألبيون سمول (A.Small) (1845 - 1926) مدة تجاوزت 32 عامًا (1892 - 1924) في جامعة شيكاغو. وارتبط اسم هذا الأخير باسم مجلة *American Journal of Sociology* التي طبعت مرحلة تاريخية بأكملها. ومن الرواد الأوائل الذين مثلوا الموجة الأولى لمدرسة شيكاغو نذكر على الخصوص وليم إيزاك توماس (W.I.Thomas) (1863 - 1947) وروبرت إيزرا بارك (R.E.Park) (1864 - 1944) ... وغيرهما. وركزت مدرسة شيكاغو خصوصًا على التحولات الجذرية السريعة التي أفرزتها التطورات الصناعية في الأوساط الحضرية التي عرفتها مدينة شيكاغو الصاعدة.

2- أول قسم علم الاجتماع في العالم يبحث في تاريخ المهمشين: تاريخ المهاجرين

من بين الموضوعات المهمة التي اهتمت بها هذه المدرسة الناشئة نجد «ظاهرة الانحراف وعلاقات التداخل الثقافي والهجرة والمهاجرين»[8]. واستقطبت مدينة شيكاغو حصة الأسد من المهاجرين الذين كانوا يعيشون «مشكلات» لا حصر لها؛ ممثلين بذلك «مختبرًا اجتماعيًّا» بامتياز بالنسبة إلى

---

(8) Jean-Michel Chapoulie, *La Tradition sociologique de Chicago (1892-1961)* (Paris: Seuil 2001), pp. 23-93.

باحثي مدرسة شيكاغو الذين أدّوا الدور الأساس في تفسير وتحليل «مشكلات الهجرة كمشكلات مجتمعية ترتبط بأفراد المجتمع الأميركي»[9]، ولا علاقة لذلك بجنسيات و«إثنيات» المهاجرين أنفسهم. ولعل هذا ما ساعد في تجاوز بعض الأفكار المسبقة التي كانت تنخر جسم المجتمع الأميركي. وعمومًا ساهمت مدرسة شيكاغو بتقنياتها ومناهجها ومفاهيمها وأفكارها الجديدة في ترسيخ نظرة إيجابية عن المهاجرين والهجرة التي أصبحت تمثل ثروة مادية وبشرية ومعنوية مهمة بالنسبة إلى الأميركيين جميعهم. كما قام باحثو مدرسة شيكاغو بتحْسيس الرأي العام عبر بحوث ميدانية بيّنت بالملموس أن مشكلات المهاجرين تكمن أساسًا في الإقصاء الممنهج والعنصرية وأحكام القيمة والتمثلات الجماعية السلبية تجاههم؛ ومن ثم ضرورة احترام دولة الحق والقانون وتكافؤ الفرص.

تميزت مدرسة شيكاغو أيضًا باستخدامها منهجًا جديدًا يتجسد في «الملاحظة التشاركية»[10] (L'observation participante) التي أصبحت في ما بعد مفهومًا علميًا وعالميًا يحتذى به، زد على هذا أنها استعملت أيضًا، وأول مرة في تاريخ علم الاجتماع، آليات وتقنيات جديدة تُحيل على «الوثائق الشخصية - الفردية» المتمثلة في: نهج السيرة الذاتية والمراسلات الخاصة والمذكرات الفردية والشهادات الخاصة المحكية؛ إضافة إلى الكتابات المدونة والأرشيفات الصحافية. هكذا إذًا شكلت مدرسة شيكاغو قطيعةً منهجية وإبيستيمولوجية مع ما سبق وما سيلحق، حيث إنها دشنت هذه التقنيات والمناهج الجديدة آنذاك كلها عبر أول كتاب عن الهجرة البولونية، ويتعلق الأمر بـ «الفلاح البولوني في أوروبا وأميركا»، بين عامي 1880 و1914، وهي دراسة ميدانية أخذت بالاعتبار المسارات الفردية والسياق التاريخي العام لمغادرة البولونيين (أو البولنديين) وطنهم، وكذا شروط وأحوال استقرارهم في أوروبا وأميركا.

---

(9) Cf. Denys Cuche, «Le Développement de la socio-anthropologie des migrations aux Etats-Unis,» <http://reynier.com/Anthro/Interethnique/PDF/Chicago.PDF>.

(10) Jean Peneff, *Le Goût de l'observation: Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, Préface de Howard Becker, Grands repères. Guides (Paris: La Découverte, 2009).

نُشرت هذه الدراسة المهمة التي دشنت لعهد علمي وأكاديمي جديد في ميدان الهجرة، أول مرة بين عامي 1918 و1920، في خمسة مجلدات، بعنوان أصلي باللغة الإنكليزية *The Polish Peasant in Europe and America*، وترجمت بعد ذلك إلى أغلبية اللغات، بما فيها الفرنسية[11]. ولعل أهمية هذه الدراسة الرائدة تكمن خصوصًا في أن مدينة «شيكاغو كانت في عام 1908 تمثل ثالث مدينة بولونية في العالم بعد مدينتي فرصوفيا [وارسو] ولودز»[12]، إضافةً إلى كونها نقلت علم الاجتماع من النظرية التجريدية والبحث المكتبي إلى البحث الميداني - التطبيقي الذي دام «ثماني سنوات في كل من أوروبا والولايات المتحدة بهدف دراسة التفكك الاجتماعي بين المهاجرين البولنديين»[13].

فتحت هذه الدراسة آفاقًا جديدة في شأن البحث الميداني والتاريخ الاجتماعي، ما أدى إلى ظهور وبلورة «مفهوم الإنسان المهمش» الذي ابتكره بارك. ويحُيل هذا المفهوم على تلك الفئات الاجتماعية المُقصاة التي تعيش على هامش المجتمع الأميركي. من هنا نفهم تطور مفهوم التاريخ الشفوي الذي اقتبسه المؤرخون من علماء الاجتماع الذين طبعوا مدرسة شيكاغو في مرحلة ذروتها المتزامنة مع شهرتها العالمية. وهكذا «بهذه الجهود تبددت شكوك المؤرخين حول التاريخ الشفوي، وانتقلت فائدته إلى أستراليا وأوروبا أيضًا، وبالأخص بريطانيا، حيث انفتح الباحثون على مناهجه ومقارباته، وتعددت الجمعيات ومجموعات البحث في التاريخ الشفوي، وظهرت دوريات متخصصة، ونظمت ملتقيات دولية لتبادل الخبرات ووجهات النظر وطرق

(11) Wladek Wiszniewski, *Le Paysan polonais en Europe et en Amérique: Récit de vie d'un migrant (Chicago 1919)*, [présentation et comment. de] W.I. Thomas et F. Znaniecki; trad. de l'américain par Yves Gaudillat; [préf.] par Pierre Tripier, Collection Essais et recherches. Sciences sociales (Paris: Nathan, 1998).

(12) Cuche, p. 5.

(13) قراءة معاصرة في نظرية علم الاجتماع المعاصر، ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري (القاهرة: مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية - كلية الآداب - جامعة القاهرة، 2002)، ص 263.

البحث في الموضوع»[14]. والغريب في الأمر هو أن دولة سباقة إلى مأسسة علم الاجتماع (الدوركهايمي - نسبة إلى دوركهايم) في جامعاتها كفرنسا لم تستطع الاهتمام بالتاريخ الشفوي إلا مؤخرًا، مع عالم الاجتماع المعروف بيير بورديو، على الرغم من محاولات رواد مدرسة الحوليات الأوائل، مثل مارك بلوخ ولوسيان فيفر.

أي دراسة أو حالة نموذجية - تطبيقية يمكن تقديمها في هذا الإطار؟ ذلك ما سنراه بإيجاز في المحور الموالي والأخير لهذه الدراسة؛ حيث سنحاول أن نعطي بعض النماذج الحية لكتابة صفحات من تاريخ المغرب الاجتماعي المهمش الذي لا يكاد يُكتب من دون التاريخ الشفوي المساعد في كتابة تاريخ المهاجرين المغاربة إلى فرنسا وذاكرتهم.

ثانيًا: تاريخ الهجرة المغربية كنموذج لتاريخ مهمَّش بامتياز

نتطرق هنا إلى نموذجيْن مختلفيْن ومعبريْن ظلا مُهمّشيْن من جانب كلٍّ من فرنسا والمغرب. ولعل ما يهم فرنسا في المقام الأول هو انصهار المهاجرين في قلب المجتمع الفرنسي وقالبه حتى انسلاخهم عن هوياتهم الفردية والجماعية؛ أما ما يهم المغرب، فهو تسهيل نقل عائدات المهاجرين المغاربة من بلدان المهجر (80 في المئة منهم مستقرون في أوروبا)[15]، وبالتالي الحصول على العملة الصعبة التي تضخ أموالًا طائلة في ميزانية الدولة التي يتعذر تصورها وتدبّرها من دون التحويلات المالية لمغاربة العالم.

ظل تاريخ الهجرة المغربية مُهمشًا على مستوى السياسات الهجروية العامة وعلى مستوى البحث الأكاديمي أيضًا، خصوصًا من طرف المؤرخين الذين غالبًا ما يشتكون من غياب الوثائق، لكن هذه الأخيرة ليست معدومة البتة، بيد أنها

(14) حيدة، «التاريخ الشفهي».

(15) نقدّر عدد مغاربة العالم حاليًا بحوالى 5 ملايين، يشكلون أكثر من 10 في المئة من سكان المغرب. انظر العدد الخاص، عن تاريخ وسوسيولوجيا الهجرة المغربية: *Revue Migrance*, no. 24, deuxième trimestre (2005).

صعبة الولوج فحسب ومتفرقة وغير معروفة، إضافةً إلى كون هؤلاء المؤرخين غالبًا ما ينسون أو يتناسون وثائق التاريخ الشفوي التي تبقى مُتاحة وسهلة، علمًا أنها تتطلب إمكاناتٍ ماديةً مهمةً للتنقل وتوفير كل ما هو لوجستي للتسجيل والصيانة، من دون نسيان مسألة الوقت والمنهجية والمعرفة الدقيقة للموضوع: وذلك ما عشناه عن كثب عبر تجربتيْن نُريد أن نتقاسمهما مع الباحثين والقُرّاء، بُغية إظهار دور التاريخ الشفوي في كتابة تاريخ المهمشين، ويتعلق الأمر هنا بالمهاجرين المغاربة (مسلمين ويهودًا) الذين أصبح لهم تاريخ وذاكرة يُكتبان أول مرة. ويمكن تقديم النموذجين اللذين نُشِرا سلفًا، كالآتي:

- نموذج «تاريخ هجرة اليهود المغاربة إلى سان فون في فرنسا (1919 - 1946)»[16].

- نموذج «تاريخ الهجرة المغربية في حوض نوربادوكالي في فرنسا (1917 - 1987)»[17].

طبعًا اعتمدنا في كلا النموذجين على دراسة نقدية للمراجع والمصادر المكتوبة في الموضوع، في مرحلة أولى، أما في مرحلة ثانية، فاعتمدنا على منجم التاريخ الشفوي بمفهوم الكلمة الواسع. وسنقوم هنا بتقديم موجز ومختزل للدراستين المعنيتين المنشورتين.

1- نموذج تاريخ هجرة اليهود المغاربة إلى سان فون (1919 - 1946)

كانت هجرة يهود المغرب وشمال أفريقيا إلى فرنسا شبه معدومة، اللهم الجالية اليهودية المغربية التي كوّنت في سان فون (Saint-Fons) الموجودة في ضاحية ليون (Lyon)، والتي كان عدد سكانها في ثلاثينيات القرن الماضي «10 آلاف نسمة، من ضمنهم 25 في المئة من الأجانب»[18].

(16) Atouf, «Une Communauté prolétaire».

(17) Atouf, *L'Histoire de l'émigration*.

(18) Claude Delmas, «Les Juifs de Saint-Fons,» *Journal d'information de la Mairie de Saint-Fons*, no. 32 (Décembre 1998).

وكانت هذه الجالية اليهودية المغربية غير معروفة، باستثناء ما كتبته جواني راي (J. Ray) في عام 1937 في «بضع صفحات»[19]؛ وهذا ما دفعنا إلى القيام ببحث ميداني في مدينة سان فون درسنا من خلاله، أول مرة في التاريخ المعاصر، المجموعة اليهودية المغربية الأولى التي هاجرت زمن الحرب العالمية الأولى، والتي كانت تنحدر من مدينتي مراكش وموكادور، أي مدينة الصويرة الحالية. واستطاعت هذه المجموعة المكوّنة آنذاك من «آيش أكنين (Aich Aknin) وبن عطار (Ben Attar) وبطون (Betton)»، من مَأسسة وإيجاد أول جالية يهودية مغربية وشمال أفريقية في فرنسا، وقد كان عدد أفراد هذه الجالية الفريدة من نوعها يتراوح بين 350 و400 فرد[20] خلال ثلاثينيات القرن العشرين.

حاولنا من خلال البحث الميداني الذي استغرق أسبوعين كاملين استغلال منهجية التاريخ الشفوي[21]: حوارات ومقابلات شخصية مع كلود ديلما، أحد صحافيي وإخباريي المدينة[22]، وكذا حوارات فردية مع بعض مسيري بلدية سان فون، ثم مع محافظ أرشيفات بلدية المدينة تيري غيرو. ولعل المقابلة الشخصية الأهم كانت مع دافيد أكنين، حفيد المؤسس الأول للجالية اليهودية المغربية آيش أكنين المتوفى في عام 1960، بحكم أنه كان

---

(19) Joanny Ray, *Les Marocains en France* (Paris: M. Lavergne, 1937), pp. 212-220.

(20) مقابلة شخصية، دافيد أكنين في مدينة فيلاوربان (ضاحية ليون)، في 10 شباط/ فبراير 2000.

(21) لا يمكن الحديث عن شروط البحث بالعينة هنا بحكم التجنيس والشتات والهجرة والموت الذي عانته الجالية اليهودية المغربية في مدينة سان فون التي أُفرغت من يهودها، وبالتالي يمكن الحديث عن اندثار هذه الجالية خلال الحرب العالمية الثانية؛ علمًا أننا استجوبنا أكنين بوصفه ناشطًا جمعويًا وفاعلًا اجتماعيًا، خصوصًا أنه إخباري وشاهد عيان على مسار عائلته وموتها التدريجي.

(22) كان كلود ديلما السبب المباشر في تعرفنا إلى دافيد أكنين الذي أدّى الدور الأساس مع أبيه في هيكلة الجالية اليهودية المغربية في سان فون، وذلك من خلال نضالهما وعزيمتهما وذكائهما الذي وقفنا عليه عبر الوثائق الإدارية للجمعيات التي أسسها مع آخرين في المدينة، من أجل مساعدة المحتاجين والقيام بدور الاستشارة الدينية والإدارية، وكذا تنظيم نشاط اجتماعي وثقافي لمصلحة الجالية اليهودية المغربية.

السبب المباشر في قدوم وجلب أفراد عائلته وعناصر أخرى من بلدته وسّعت حجم الأقلية اليهودية المغربية في سان فون.

جرت المقابلة التي نظّمت مع دافيد أكنين في مدينة فيلوربان (Villeurbaine) في ضاحية مدينة ليون في 10 شباط/فبراير 2000. وحقًّا كان الحوار مثمرًا ودام أكثر من ساعتين ونصف ساعة، فتح لنا أكنين ذاكرته الخصبة ووثائقه الشخصية والعائلية، مثل مذكراته الخاصة ومراسلاته المتعددة، الشيء الذي مكّننا من رصد مسار عائلة أكنين بأكملها منذ مغادرتها المغرب حتى استقرارها في سان فون، وهذا شيء رائع في حد ذاته؛ إذ إن هذا المسار العائلي غير موجود كتابيًّا، وبالتالي لا يمكن سبر أغواره من دون تدوين المنطوق. ولعل «رصد مسار عائلة أكنين»[23] الفردي سهّل علينا ومكّننا من رصد المسار الجماعي لكل الجالية اليهودية المغربية «السان فونية» التي اندثرت خلال الحرب العالمية الثانية، بفعل ثلاثة عوامل رئيسة:

- بعض عناصر الجالية المذكورة هاجر أو هجّرته سلطات المدينة المحتلة إلى المغرب خوفًا من مطاردة الغيستابو (Gestapo) لعناصر هذه الجالية.

- نسبة مهمة من الجالية اليهودية - المغربية - السان فونية عرفت معاناة السجن الرهيبة التي غالبًا ما انتهت بالموت المحقق من خلال «إتلاف وإحراق أكثر من 50 جثة»[24] عبر الغازات السامة المستعملة من أعوان هتلر النازيين.

- نسبة لا يُستهان بها استطاعت الحصول على الجنسية الفرنسية وبالتالي ذابت في المجتمع الفرنسي، وكذا الإحصاءات الرسمية التي تسجل أفراد الجالية المعنيين بالأمر كفرنسيين لا كمهاجرين أو أجانب؛ حيث بقيت بعض أسماء «الحالة المدنية»[25] هي التي بإمكانها فحسب أن تحيل على مغربيتهم.

---

(23) التفصيلات في النص المنشور: Atouf, «Une Communauté prolétaire,» pp. 122-128.

(24) Ibid, p. 128.

(25) اشتغلنا أيضًا على سجلات الحالة المدنية التي مكّنتنا من ضبط الأسماء والعناوين والأعداد... إلخ.

يمكن اعتبار تاريخ الجالية اليهودية المغربية في سان فون تاريخًا مميزًا على أكثر من مستوى: **أولًا** لأنها أول جالية يهودية مغربية تكوّنت في المهجر الفرنسي بين الحربين، **وثانيًا** لكونها تبقى فريدةً من نوعها على مستوى شمال أفريقيا ككل، حيث إن الجاليتين اليهوديتين، التونسية والجزائرية، لم تتشكلا في المهجر الفرنسي إلا بعد استقلال الدولتين المعنيَّتين، أي بين عامي 1956 و1962. وهناك خاصيَّة أخرى تتمثل في كون هذه الجالية المغربية أصبحت في خبر كان، وبالتالي مُحيت بفعل الشتات الذي عرفته كنتيجة حتمية لنتائج الحرب العالمية الثانية المباشرة وغير المباشرة.

2- نموذج تاريخ الهجرة المغربية في حوض نور بادوكالي (1987 - 1917)

قمنا بدراسة تاريخ المهاجرين المنجميين المغاربة في حوض نور بادوكالي، أي الشمال الفرنسي؛ مساهمة منا في إغناء الدراسات المونوغرافية المبيّنة الخصوصيات المحلية التي غالبًا ما تضيع في ثنايا الدراسات المندرجة ضمن الإطار الوطني[26]. هذا إضافة إلى أن الهجرة في منطقة الشمال الفرنسي هُمّشت بشكل كبير من جانب المؤرخين، في حين جرى تناولها من جانب علماء الاجتماع والجغرافيين.

من أجل تنفيذ هذا المشروع الذي يدخل في إطار البحث في التاريخ الاجتماعي المهمش، نتوفر على وثائق مهمة ومتنوّعة، على الرغم من أننا نصطدم أحيانًا بنقص في المصادر عن هذا الحدث التاريخي أو ذاك. لهذا، ولتغطية هذا النقص في الوثائق المكتوبة، قمنا بإعطاء الكلمة لأناس بسطاء غير معتادين أخذ الكلمة، ما يستدعي استحضار «ذاكرات هجروية» لا تزال خصبة من أجل سرد تجاربها ومساراتها الخاصة. هكذا قمنا باستجواب سبعة

---

(26) انظر بعض أعمالنا، في ما يخص الهجرة المغربية على المستوى الوطني، خصوصًا منها:
Elkbir Atouf: *Aux Origines historiques de l'immigration marocaine en France, 1910-1963* (Paris: Connaissances et Savoirs, 2009), et *L'émigration/l'immigration marocaine à l'ère de la mondialisation*, sous la direction de Elkbir Atouf [et al.] (Rabat: IRCAM 2013).

مهاجرين منجميين متقاعدين يمثلون عينةً تستجيب لشروط البحث الذي بإمكانه أن يمثِّل مناجم شمال فرنسا كلها بحكم اختلاف مشارب هؤلاء المستَجْوَبين على المستوى الثقافي والمهني والجغرافي والسوسيولوجي. وقمنا أيضًا باستجواب ومقابلة بعض الأطفال للتأكد من بعض المعلومات التي رواها آباؤهم؛ قصد المقارنة وتقويم تصورهم للتربية والذاكرة المنقولة إليهم عبر الآباء. ويتعلق الأمر بمُحاورات ومُقابلات فردية مباشرة أو شبه مباشرة، محفوظة ومنجزة في الحوض المنجمي في الشمال الفرنسي، في عام 2005.

قدمنا هذه المونوغرافية عن المنجميين المغاربة في شمال فرنسا، المنحدرين من الجنوب المغربي، وذلك بحسب المراحل التاريخية المتميزة، منذ عام 1917، تاريخ تشغيل المغاربة الأوائل، حتى إضراب عام 1987، أي العام الذي يُعتبر حقًّا بداية نهاية التاريخ المنجمي في المنطقة المدروسة. وميّزنا في هذه الدراسة المنشورة بين ثلاثة أجزاء قُدّمت مضامينها على شكل تصميم موضوعاتي مُنظم كالآتي:

- **الجزء الأول**، يهم المراحل التاريخية للهجرة المغربية التي وضعناها في سياق طبيعة العلاقات المغربية - الفرنسية؛

- **الجزء الثاني**، يدرس حيثيات وشروط انتقاء الهجرة المغربية انطلاقًا من الجنوب المغربي نحو الحوض المنجمي لشمال فرنسا؛

- **الجزء الثالث والأخير**، يتناول محطات ومسارات فردية متنوعة لمهاجرين - منجميين تركوا بصماتهم الجماعية واضحةً في شمال فرنسا عبر سنوات طوال من العمل، وكذا عبر أبنائهم الذين عمّروا منطقة تدين بالشيء الكثير لأجيال ساهمت بدورها في التنمية المحلية اقتصاديًّا وديموغرافيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا. ولعل هذا الجزء الأخير هو الذي يهمنا هنا أكثر من غيره؛ بحكم أننا اعتمدنا في بنائه كليًّا على تدوين الرواية الشفوية؛ خلافًا للجزأين الأولين اللذين بُنيا من خلال التاريخ المكتوب.

اقتصرنا في هذا الجزء الأخير من الكتاب المعني على إعطاء الكلمة للمنجميين المغاربة لحوض شمال فرنسا، بوصفهم شاهدين على تجاربهم الهجروية الخاصة، مستحضرين ذاكراتهم وذكرياتهم الفردية. وتبقى هذه الذاكرة خصبة بالنسبة إلى بعضهم وعاجزةً بالنسبة إلى بعضهم الآخر، لأسباب تعود إلى الشيخوخة المبكرة في الغربة والمهجر؛ لكن، أيضًا، لسبب يعود إلى المسكوت عنه الذي يحيل على حوادث ليس لها بعدُ حق الذكرى والتذكر، لأنها تدخل حتمًا في إطار الممنوع والسر العائلي المكبوت في لاوعي ذاكرة انتقائية.

تؤكد لنا بعض المقابلات، المنجزة ضمن هذه الدراسة، حدود التاريخ الشفوي الذي يجب مقارنته ومقابلته بشهادات أخرى، وكذا بعض المصادر المكتوبة من أجل إعادة بناء حقيقة تاريخية دقيقة، أو على الأقل قريبة من الواقع المعيش. لكن للأسف، يصعب أحيانًا مقارنة هذه المصادر الشفوية على اعتبار أن الوثائق المكتوبة غير مُتوافرة؛ بيد أن بمقدور هذه المصادر الشفوية أن تسد بعض الثغرات، كما أنها تظل وثائق قابلة للاستغلال على مستوى كتابة التاريخ الاجتماعي، إن توافرت شروط تدوينها المعرفية والنظرية والمنهجية والتقنية.

كان بودنا أن نقوم بتقديم أهم الشهادات التي رسمت الجزء الثالث للكتاب المذكور، لكن للأسف الشديد لم نتمكن من ذلك، بحكم اعتبارات ترجع أساسًا إلى طول النص، خصوصًا أننا مُقيَّدون باحترام الحد الأقصى لعدد الكلمات المسموح بها في هذه الدراسة. لهذا ارتأينا أن نقدم أهم الاستنتاجات العامة لهذه الدراسة التي يمكن اختزالها في شهادتين مهمتين لمسارين مختلفين، لأب مهاجر، ليس كالآخرين، بيجا: وهو اسم مستعار وابنه الذي سميناه زاهيري والذي يبقى هو الآخر فريدًا من نوعه لأنه شاب ناجح على المستوى الاجتماعي والثقافي والمهني ومتميز بين إخوته وأخواته وأقرانه في المهجر.

3- مسار وذاكرة مهاجر ليس كالآخرين

التقينا محاورنا بيجا في منزله في شمال فرنسا، عن طريق صديقنا عالم الاجتماع أوميرو مارنغي (O. Marangiu) الذي حاوره قبلنا. وسُجّلت هذه

المقابلة التي دامت ثلاث ساعات وعشرين دقيقة باللغة الدارجة المغربية، في 11 كانون الثاني/يناير 2005. واستطعنا من خلالها الوقوف على تجربة هجروية تميزت بمعرفة عميقة لكل الفاعلين الرسميين والسياسيين المكلفين بتدبير شؤون الهجرة المغربية في فرنسا أو في المغرب.

تُعد شخصية بيجا مرجعًا أساسًا من الدرجة الأولى، باعتبار الدور المهم الذي أدّاه في الشركة المنجمية التي عمل فيها من جهة، ولدى مواطنيه المغاربة من جهة أخرى، من خلال مساعدتهم في مختلف الخطوات الإدارية والاجتماعية وغيرها. إنها ذاكرة حية، تشهد على تجربتها الشخصية التي انخرطت، بشكل كبير، في تدبير شؤون بعض الجمعيات والوداديات التي كانت موجودة في فرنسا. ويُعتبر اللقاء المثمر الذي أجريناه مع أحد أكبر أبنائه مهمًّا، فهو يمثل تجربة مهنية مميزة مقارنةً بباقي الشباب المنحدر من الهجرة. ولعل الأهم بالنسبةِ إلينا هو النظرة النقدية الرزينة التي يحملها هذا الشاب عن ذاكرة أبيه بشكل خاص وذاكرة الهجرة بشكل عام، خصوصًا أن القراءة المتأنية لمقاطع «المسارات التي قدمناها في صفحات»[27] الكتاب مكّنتنا من مقابلة تصورَيْن متناقضين على أكثر من مستوى. وتذكّرنا هذه القراءة المزدوجة للذاكرة بقوة وعمق النص المتميز المكتوب باللغة الفرنسية لعبد المالك صياد، عالم الاجتماع الجزائري الذي يحمل عنوان **الأولاد غير الشرعيين**[28] والذي يجعلنا نغوص في صراع لا ينتهي بين أجيال تأثرت بشكل كبير بتناقضات الهجرة في المهجر.

لفهم وتحديد مسار محاورنا بيجا، كان من الضروري استحضار التاريخ الاجتماعي والسياسي للمغرب المعاصر في علاقاته بتدبير «نموذج الهجرة الاستعمارية»[29] الذي دُشّن خلال أعوام ما بين الحربين، والذي استمر خلال

---

(27) Atouf, *L'Histoire de l'émigration marocaine*, pp. 58-127.

(28) Abdelmalek Sayad, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, préf. de Pierre Bourdieu, L'homme, l'étranger (Bruxelles: De Boeck Université, 1991).

(29) من أجل فهم النموذج التدبيري الذي يندرج في إطار السياسة الكولونيالية «لشمال أفريقيا»، =

مرحلة ما بعد الاستقلال، متميزًا بما يمكن تسميته «الهجرة الأبوية المُراقَبة». ولعل رواية بيجا تقرّبنا أكثر من هذا الموضوع خصوصًا، ومن تناقضات المهجر عمومًا التي طبعت مسارًا تميز بنجاح نسبي على المستوى الاجتماعي، لكن «فشل» تربية الأطفال أفسد مشروع الهجرة الأصلي وأدخل صاحبنا بيجا في دوامة من المتناقضات التي لا حصر لها، كما سنبين ذلك من خلال بعض مقاطع النص المروي التالي.

أ- بيجا فاعل وشاهد على المراقبة الاجتماعية لمغاربة الشمال

«أذكر جيدًا أن القنصل الطاهري كان يقول لي إنه يريدني أن أشتغل معه بأي ثمن (...). وفعلًا وظّفت رسميًا مترجمًا في إطار المراقبة الاجتماعية مع فيليكس مورا[30]. أمضيت 32 عامًا من العمل لفائدة المناجم حتى تقاعدت، ومنذ عام 1962 وأنا أتابع مخيمات السكن الخاصة بالمغاربة من أجل مساعدتهم وتقديم الاستشارة إليهم ومصاحبة القادمين الجدد منهم في المناجم وخارجها. وكنت شخصيًا أشرف على مساعدة 1500 مغربي موزعين بين معسكرات عمال المناجم في ماكو (Maco) وديفرش (Defriche) وأكاسياس (Acacias)»[31].

ب- انخراط بيجا في مأسسة وداديات المراقبة المشبوهة

«في عام 1973 عملت الحكومة المغربية على إنشاء وداديات مغربية في فرنسا، وذلك بمباركة من الحسن الثاني ووزرائه، خصوصًا وزير الشؤون الخارجية، وبمساعدة القنصليات وسفارة المغرب في باريس، وكان الهدف من هذه الوداديات تأطير المغاربة في أوروبا، خصوصًا فرنسا (...) وتكلّفنا نحن في قنصلية ليل بتأسيس ثلاث عشرة ودادية محلية وجهوية تمثل جهة

=انظر: Elkbir Atouf, «Les Institutions coloniales de l'entre-deux-guerres pour les musulmans d'Afrique du Nord,» *Migrations Santé*, nos. 110-111 (Juillet-Septembre 2002), pp. 161-192.

(30) فيليكس مورا هو في الأصل قائد عسكري أصبح المسؤول الأول عن تنظيم وانتقاء وتدبير الهجرة المغربية ومراقبتها، والتحق بالشركة الوطنية لمناجم شمال فرنسا في عام 1949.

(31) مقابلة شخصية، بيجا، مدينة إيسكو (Escaut) بشمال فرنسا، 5 كانون الثاني/ يناير 2005.

نور بادوكالي إلى جانب المشاركة في انتخاب مكتب فدرالي. أعرف مصالح القنصلية المغربية وأحفظها عن ظهر قلب لأنني اشتغلت مع جميع القناصلة الذين مروا بمدينة ليل، ويبلغ عددهم ثلاثة عشر قنصلًا، (....) وأستطيع ذكر أسمائهم واحدًا واحدًا (....) كنت في مستوى المسؤوليات المخوّلة لي من رؤسائي. وسعيت على امتداد مساري المهني لمساعدة المغاربة على التكيف والاندماج في الشركة وتقديم النصح لهم»[32]. لكن ما لا يذكره محاورنا بشكل مباشر هو أن مأسسة هذه الوداديات كانت بدافع التجسس على المهاجرين المغاربة ومراقبتهم، وهنا يجب أن نستحضر الانقلابين العسكريين الفاشلين (1971 - 1972) ضد الملك الراحل الحسن الثاني.

ج- ذاكرة مبتورة لأطفال غير «شرعيين»

«أما في ما يتعلق بالأولاد، فالأمر معقد (....) لدي سبعة أولاد منهم ثلاث بنات وأربعة ذكور [بمجرد طرح سؤال «نقل الذاكرة» المتعلق بالأولاد يتغير زمن السرد لمحاورنا وإيقاعه، إذ خيّم الحزن عليه فجأة، وتوقف عن الكلام لمدة قبل أن يستمر بعد ذلك]. لا يفكر 'أبناء اليوم' مثلما نفكر نحن. يجب طرد هذه الفكرة من الذهن لأن كثيرًا من الناس يغفلون هذا أو يتغافلون عنه. أعتقد أننا لم نفلح في تلقين ما نجح آباؤنا في نقله إلينا. إذ ظلت ذاكرتنا سليمة تجاه بلدنا، وتجاه الآباء والعائلة. بالنسبة إلينا، يجري المغرب في دمنا، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى هذا الجيل الذي ازداد في فرنسا ولا يتضامن، إطلاقًا، مع الوطن الأصل لآبائه. ويمكن أن تتيقن أنه بعد موت جيلنا، كل التضامن العائلي مع الوطن، الموروث عن الأجداد، سيتوقف للأسف... سأطرح سؤالًا بسيطًا كي تفهم: أنا مغربي شديد الارتباط بالمغرب وبعائلتي وبالقيم والعادات الثقافية التي تجعل مني مغربيًا حقيقيًا. إنني، مثل أجدادي، يمكن أن أموت من أجل وطني، فهل يمكن أن يموت هؤلاء الأبناء من أجل بلدهم؟ قطعًا لا، فأنا أقولها بكل بصراحة: 'إنهم أنانيون'».

---

(32) مقابلة شخصية، بيجا، مدينة إيسكو (Escaut) بشمال فرنسا، 5 كانون الثاني/ يناير 2005.

«تزوجت في عام 1964 من بلدتي، وكان والداي هما من اختارا لي زوجتي، قائلين: 'هذه هي المرأة التي تناسبك يا ولدي. يجب أن تتزوجها مدى الحياة'، فلم أتردد وقبلت هذا الزواج ولم أندم ولو مرة واحدة. وتحملت مصاريف والدي كلها، من دون أي مشكلات على الرغم من أنني كنت أتعب من أجل كسب المال الضروري للعيش؛ لكن أبناء اليوم يريدون سيارة جميلة ومنزلًا جميلًا، وتمضية عُطَل جيدة بأوروبا، والحصول على النقود بسهولة من دون أن يعملوا ويكدّوا. يفضلون الزواج من فرنسية أيضًا، من دون أن يطرح لهم ذلك أي مشكل أخلاقي أو ثقافي. كيف يمكن تصور حياة مشتركة مع فرنسية، وأي ذاكرة يمكن نقلها أو تلقينها لأطفال أتوا نتيجة هذا الزواج؟ ماذا سيتبقى للأطفال الصغار من هذه الذاكرة؟ إن الأزمنة تغيرت، وأعتقد أننا لم نستطع التكيف مع هذا الجيل من الشباب الذي لا هو فرنسي ولا مغربي ولا مسلم؛ إنه جيل مقطوع الصلة بثقافة الآباء مثل شجرة من دون جذور»[33]، يحكي بيجا متحسّرًا.

كُشِف من خلال هذه الشهادة القيّمة عن صفحة كاملة من تاريخ الهجرة المغربية إلى مناجم شمال فرنسا، حيث نجد محاورنا منخرطًا بشكل عضوي في التدبير المباشر لـ «فدرالية ووداديات العمال والتجار المغاربة في فرنسا». وكان بيجا من الأعضاء الأوائل المعوَّل عليهم في هذه المؤسسة الرسمية المشبوهة؛ بل إنه لا يزال يتقلد منصب أمين عام صندوق الجمعية على المستوى الفدرالي على الرغم من كونه مريضًا ومتقاعدًا.

إن كل ما لا يستطيع المهاجرون تفسيره يرجعونه إلى الله، إنه «المكتوب» [القدر] «الله هو الذي أراد أن تسير الأشياء والأمور هكذا»، كما يحكي بيجا متحدثًا عن العجز وعدم إمكان «مراقبة الأبناء وتربيتهم تربية حسنة» بالنسبة إليه. ويجب هنا تفسير القدر كملجأ إلى المجهول. قدر ممزوج بالمرارة وخيبة أمل كبيرة رُصدت انطلاقًا من المسكوت عنه أو تحليل المنطوق/ المروي. إنها مفارقة صعبة التفسير بالنسبة إلى المهاجر، إذ إن الشرط الذي أنتج هذا الأخير

(33) مقابلة شخصية، بيجا، مدينة إيسكو (Escaut) بشمال فرنسا، 5 كانون الثاني/ يناير 2005.

لا يمكن إلا أن يضعه في التناقضات والكذب والتردد؛ لأنه فقد كل شيء بفعل «تأثيرات الهجرة» وباعتباره عاملًا سابقًا وزوجًا وأبًا وربَّ عائلة فقد هيبته ووظيفته الاجتماعية وسط أسرته الصغيرة. لكن الشيء المؤثر والمؤلم بالنسبة إلى مهاجرنا/ محاورنا هو فقدانه دور الأب، أو بالأحرى السلطة الأبوية التي تنازعتها أو تقاسمتها معه الزوجة وكذا الأبناء الذين يعتبرهم بمنزلة «صعاليك».

مصائب المهاجر لا تنتهي بتراكم الاحتقار والعراقيل الإدارية والتمييز العنصري والاجتماعي الذي يمحو وضعه الاعتباري كعامل منتج أصبح متقاعدًا و«عالة» على المجتمع الفرنسي. إن كل مهاجر متقاعد يتمنى أن يعود إلى بلده، ما دام يُنظر إليه كأجنبي في بلاد المهجر، ليعيش ما بقي له من حياته ويموت بسلام. ولعل كل مسلم يتمنى أن يعود إلى أهله من أجل أن يموت في أرض الإسلام، ذلك ما أكده بيجا بحزن قاتم: «أنا لا أريد أن أموت مثل كلب هنا في فرنسا»[34].

بناء على شهادة بيجا، تظل الذاكرة التي نقلت إلى أبنائه مبتورةً إلى الأبد. نحن هنا أمام مهاجر ندم كل الندم على تربية أبنائه في فرنسا. يقول بيجا: «لو تربى أولادي وعاشوا ودرسوا في المغرب لما كانوا مُفرنسين ومُغتربين». إن ما يمكن تحليله هنا هو الشعور بالمرارة وعقدة الذنب وتأنيب الضمير؛ لكن مسألة تربية الأولاد وعلاقتها بالموروث الثقافي لا تعني محاورنا بيجا وحده، لا المغاربة المهاجرين، بل نستطيع تعميمها على جميع المهاجرين الذين يعيشون الأوضاع السوسيوتاريخية نفسها. فانطلاقًا من مسار بيجا الذي قدّمنا بعض شذراته بعُجالة، يمكن تسطير مسارات جماعية تلتقي في خندق واحد ووحيد يكمن في تناقضات المهجر بصفة عامة.

ما هو رأي الشباب المنحدر من الهجرة في التربية والذاكرة الملقنة والمنقولة من آبائهم؟ ذلك هو السؤال الأهم الذي طرحناه على ابن بيجا «زاهيري» الذي التقيناه في 24 كانون الثاني/ يناير 2005 في إطار حوار مسجل دام ثلاث ساعات ونصف ساعة تقريبًا في مدينة ليل، داخل مطعم يوجد في

(34) مقابلة شخصية، بيجا، مدينة إيسكو (Escaut) بشمال فرنسا، 5 كانون الثاني/ يناير 2005.

وسط المدينة؛ علمًا بأنه لا يمكن بتاتًا أن نعمم هذه التجربة عن جميع الشباب المعني بالهجرة بشكل أو بآخر.

د- نظرة وصورة شاب منحدر من الهجرة المغربية

زاهيري شاب لطيف يحب التحدث عن نفسه لأنه في وضعية مهنية واجتماعية متميزة، خصوصًا أنه واعٍ كل الوعي بأن محطات مساره المهني لم تنته بالفشل كما هو بالنسبة إلى الأغلبيةِ الساحقة من أبناء المهاجرين المنحدرين من الهجرة المغاربية، خصوصًا أن فترة مراهقته كانت صعبة ومطبوعة بتناقضات عدة.

هـ- من لا شيء إلى مدير مشروعات تنموية

كشف لنا مسار الشاب زاهيري عن مفارقات جمة وعن علاقات معقدة يمكن اختزالها في صراع الأجيال، هكذا نجد أنفسنا أمام علاقات اجتماعية يستحيل تدبيرها نظرًا إلى بُعد المسافات على مستوى التنشئة الاجتماعية والثقافية والاستلاب والتثاقف السلبي الذي يطبع وينخر جسم عائلات بأكملها في المهجر. ويبقى تأثير غياب الأب مهمًّا، إذ ترك بصماته على تربية زاهيري ومخياله عندما كان طفلًا ومراهقًا، حيث كان يعاني، مثل كل عائلته، التهميش والإقصاء الذي تعرفه ضواحي المدن التي يتمركز فيها المهاجرون.

هذه بعض مقاطع الحوار – الشهادة التي رواها لنا زاهيري، والتي تبقى غنية عن كل تعليق: «كانت حياتي في سن ما قبل العشرين حياة هامشية لا معنى لها. كنت أبحث عن الهرب من بيتي لأن الوضع لا يُطاق بالنسبة إلي، فهاجرت إلى أورليان (Orléans) ثم باريس وعملت ... كنّاسًا لمدة ثمانية شهور. وعشت بين المهمشين، عايشت حملات الشرطة والعاهرات والمهاجرين السريين والشواذ جنسيًّا؛ إنها أماكن تُنتهك فيها كرامة الإنسان. لكنني تمكّنت شيئًا فشيئًا من اكتساب الثقة بالذات عندما اشتغلت منشطًا اجتماعيًّا وثقافيًّا، وهذا ما شجعني على تحصيل 'دبلوم الدولة لمهنة منشط ثقافي'، عبر التكوين المستمر الذي يدخل في إطار مشروع مهني شخصي اخترته شخصيًّا ولم يُمْلَ عليّ من الخارج.

ابتداءً من هذه المرحلة، أستطيع الجزم بأنني دخلت مرحلة النضج والرزانة التي أهّلتني كي أحصل على منصب مدير مشروعات تنموية؛ حيث أصبحت أقابل من خلاله شخصيات وازنة، تحترمني، ولها مستوى جامعي وسياسي مهم»[35].

و- لا أعرف طبيعة عمل أبي

«لا أعرف، صراحة، طبيعة عمل أبي، إنه سؤال حساس للغاية [ظهر القلق على زاهيري في هذه اللحظة من الاستجواب، وتوقف طويلًا قبل استئناف كلامه]، هذا غامض جدًّا ولا يتحدث عنه أبدًا. لكنني أعرف أن المهاجرين لا يحبون التحدث عن عملهم لأنه لا يكتسي أي قيمة بالنسبة إليهم. كان أبي دائم الغياب ولا يناقشنا في أمور تهمنا، كنا نتأسف على غيابه لأننا وحيدون، نعاني نقصًا في الحب والحنان الأبوي. لا نعرف لماذا كان يحل مشكلات الآخرين ويتجاهل مشكلاتنا نحن»[36].

ز- حين يصبح زاهيري رئيسًا لجمعية تهتم بالذاكرة

«بدأت أهتم بمفهوم الذاكرة منذ وقت قريب؛ وحتى أكون عمليًا أنشأت، مع بعض أصدقائي، جمعية اسمها ذاكرة فالنسيان[37] (Mémoire de Valenciennes) في عام 1996. المشكل المطروح هو كيفية إنجاز عمل ملموس عن تاريخ الهجرة في فالنسيان وذاكرتها ؟ هنا لا أحد يتحدث عن التمييز العنصري، فأنا لست باحثًا مثلك، لكنني رجل ميدان. المشكل هو أن الناس غارقون في مشكلاتهم اليومية لأن أغلبيتهم لا تتوافر على شغل قار، والناشطون منهم لا يرون أي مصلحة في العمل داخل الجمعية. وهناك حادث طريف دفعني إلى إعادة النظر في مشروع الذاكرة وفي إعادة هيكلة الجمعية: قرأت كتابًا صغيرًا يُدون تاريخ الهجرة البولونية والإيطالية في المدينة ومنطقة شمال فرنسا، لكنه لا يشير، ولو بكلمة واحدة، إلى المغاربة والجزائريين ... إنها فضيحة ومهزلة

---

(35) مقابلة شخصية، زاهيري ، مدينة ليل – فرنسا، 24 كانون الثاني/ يناير 2005.
(36) المصدر نفسه.
(37) أي اسم المدينة التي يشتغل فيها محاورنا زاهيري.

مقصودة. ولعل هذا ما دفعنا إلى إنجاز عمل بيداغوجي وتحسيسي عن قدماء المحاربين، وكذا المنجمين المغاربة، وذلك على شكل ملفات عُرضت في المركز الاجتماعي.

«لماذا ننتظر أن يقوم الآخرون [الفرنسيون] بإحياء ذاكرتنا عوضًا عنا، وبما أنني أعمل في إطار سياسة المدينة، لجأت إلى شبكة معارفي لطلب تمويل في هذا الإطار، مكّننا من تشغيل شخصين دائمين يسهران على تسيير الجمعية والقيام بنشاط تأطيري على المستوى الاجتماعي والثقافي وتتبع مشروعات الجمعية: ورشة فيديو تهتم بتسجيل الجيل الأول من المهاجرين من الشباب أنفسهم، وتنشيط أعمال بيداغوجية في شأن فيلم وثائقي عن تاريخ إعمار المدينة، أُنجز من شركة فيديوريم (Vidéoréme).

«إن محاربة التميز العنصري مسألة أساسية بالنسبة إلى جمعيتنا؛ لأننا مقتنعون بأنه يجب علينا التفاعل والتأثير في العقليات، إنه عمل غاية في الصعوبة لكونه يتطلب تعبئةً هائلة واستراتيجيا دقيقة. ونفكر حاليًا في مسألة تسهيل مهمة الشباب الذي يتعرض للتمييز والإقصاء كي تُمنح له فرصة للخروج من هذه الوضعية المزرية؛ وذلك عبر ربط علاقات تشاركية مع رؤساء الشركات؛ لهذا يجب التركيز على التواصل»[38].

نستخلص من هذه الدراسة الميدانية الأخيرة التي مكّنتنا من تتبع مسارات مهاجرين منجميين مغاربة أغلبيتهم غير مُسيسة ومُنقبة، بمفهوم الكلمة الواسع، لأسباب تحيل على نموذج التدبير المراقب للهجرة المغربية. كان همُّ سلطات المخزن المغربي مراقبة مغاربة فرنسا وأوروبا، وبالتالي إبعادهم عن المد الشيوعي أو عن أي توجه سياسي أو نقابي يمكنهم من فتح أعينهم على مبادئ الحرية والمطالبة بالمساواة والديمقراطية. وشكلت هذه الوضعية ثابتًا من ثوابت تاريخ الهجرة المغربية المعاصرة التي انطلقت مَأسَسَتُها مع الفترة الكولونيالية وأعيد إنتاجها في فترة ما بعد الاستقلال.

(38) مقابلة شخصية، زاهيري ، مدينة ليل - فرنسا، 24 كانون الثاني/ يناير 2005.

من خلال هذا التقديم السريع لتاريخ الهجرة المغربية، نموذج يهود مغاربة سان فون أو مسلمي مغاربة شمال فرنسا، يمكن أن نسطر أنه أصبح لهؤلاء المغاربة المهاجرين (يهودًا ومسلمين) تاريخٌ مُدوّن يُذكر عبر ذاكرتهم الفردية والجماعية، وذلك أول مرة، على المستوى الجامعي والأكاديمي المتعارف عليه. إننا نعتبر الاشتغال على الذاكرة والتاريخ، عملًا جماعيًا تشاركيًا، يُمكّن من فهم تناقضات ومشكلات الحاضر، لأنه يبقى من أرقى الوسائل وأضمنها على المدى المتوسط والطويل لمحاربة الكراهية والعنصرية التي تختمر في أوساط الجهل، وتزرع بالتالي الخوف من الآخر من دون سبب يُذكر. هذا، ويجب التذكير بقوة أن تاريخ المهاجرين المغاربة الاجتماعي الذي قمنا بدراسته وتدوينه ونشره، يعرف ازدواجية الإقصاء والتمييز؛ أولًا عبر الهيمنة الاستعمارية والتمييز العنصري والاجتماعي الذي شكل نموذجًا يحتذى في تدبير الهجرة المغربية ومراقبتها قبل الاستقلال وبعده، وثانيًا عبر البحث العلمي الذي أبقى هذا الجانب مُغيبًا، خصوصًا عند المؤرخين.

أخيرًا، لا بد من التأكيد أنه لولا استغلال منهجية التاريخ الشفوي لما أمكننا القيام بمثل هاتين الدراستين المقدَّمتين اللتين تهمان تاريخ الهجرة المغربية في فرنسا وتساهمان بشكل متواضع في كتابة تاريخ المهمشين عوض التاريخ الرسمي الذي يهتم أساسًا بتاريخ النُّخب التي ما زالت الذاكرة الجماعية المغربية تعاني خلفياته المتحيّزة إلى سلطة المخزن ومن يدور في فلكه على حساب الفئات العريضة المكوّنة للمجتمع المغربي.

خلاصات عامة

أدّى التاريخ الشفوي دورًا طلائعيًا في كتابة منسيي التاريخ المهمش، راصدًا بذلك وقائع وحوادث ومسارات فردية وجماعية غالبًا ما تُعبّر في آخر المطاف عن مسارات وهويات من لا هوية له. فأصبحت هذه الأعمال بذلك بمنزلة ملكية جماعية لذاكرة جماعية، ذاكرة المهمشين والمنبوذين. وللأسف الشديد ما زلنا في الوطن العربي بعيدين عن ذلك التراكم المادي الذي وصل إليه الغرب في هذا

المجال، والذي يُحيل على مفهوم الذاكرة، لأنه لا يُرجى خير من أمة ليست لها ذاكرة ولا خير في شباب يفقد ذاكرة أجداده، فالمؤرخون يعرفون أن من ليس له ذاكرة هو مُجْبَر على افتعالها واختلاقها من الأساطير وتأكيدها بتفصيلات مادية يخترعها اختراعًا بُغية إيجاد وتأصيل هوية جماعية تضمن الاستقرار الروحي والتضامن المادي والاجتماعي للمجتمعات المعنية بالأمر. والأمثلة على ذلك كثيرة، إذ يكفي أن نعطي نموذج إسرائيل التي اختُلقت عبر أقلام شبه مؤرخين يهود استطاعوا توظيف خرافات وأكاذيب يهودية في القرن التاسع عشر وأعادوا صوغ حوادث الماضي بطرائق مُلتوية ليُكَونوا في نهاية المطاف شعبًا أسطوريًّا بهدف بناء مجتمع يهودي بإمكانه إنقاذ مئات آلاف اليهود من الشتات والهجرة في العالم منذ بداية القرن العشرين، وهكذا تشكلت دولة إسرائيل عبر مُهاجري الشتات اليهودي والأساطير المفتعلة.

عمومًا يمكن أن نسطّر بأن التاريخ الشفوي يتيح فرصةً نادرة للمؤرخين المحترفين كي يخرجوا من حقولهم العلمية الكلاسيكية ويُوسعوا مجالات بحوثهم والتأمل في الماضي الذي يجب أن يتفاعل مع الحاضر والمستقبل؛ مقتحمين بذلك حقلًا ظل ولمدة طويلة محتكرًا من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين، وكذا الجغرافيين ولو بحدة أقل. والتاريخ الشفوي هو أكثر حيويةً عبر المقابلات الفردية والجماعية، وهذا ما جعل بعض المتخصصين يتحدث عن «تاريخ حي» بإمكانه أن يوضح بعض الجوانب الإنسانية والنفسية التي لا يمكن الوصول إليها من خلال النصوص المكتوبة، بل الأدهى من هذا أن بعض الروايات الشفوية تكشف عن بعض الوقائع والحقائق الجديدة التي تُعرف وتُنشر أول مرة، كما هو الشأن بالنسبة إلى «تاريخ يهود مغاربة سان فون»الذي قدمنا بعض شذراته في هذه الدراسة، من دون نسيان «مسارات مغاربة منجميي شمال فرنسا» التي كُتبت ودُوّنت وأُرخت أول مرة كذلك. زد على هذا إمكان منح الكلمة لأقليات مهضومة الحقوق، إذ تُعطى لها فرصة من أجل أن تعبّر على مشاعرها وإحباطاتها وفشلها ونجاحاتها وبالتالي رصد تصوراتها وتمثلاتها عن عالم تعيش في كنفه من دون التحكّم به.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. تحقيق حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004.

قراءة معاصرة في نظرية علم الاجتماع المعاصر. ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد؛ مراجعة وتقديم محمد الجوهري. القاهرة: مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية - كلية الآداب - جامعة القاهرة، 2002.

دوريات

ضاهر، مسعود. «منهجية التاريخ الشفوي والاستفادة منها.» **عالم الفكر**: السنة 36، العدد 3، كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 2008.

العسكر، عبد الله بن إبراهيم. «أهمية تدوين التاريخ الشفوي.» **الدرعية**: العددان 39-40، أيلول/ سبتمبر 2009.

2- الأجنبية

Books

Atouf, Elkbir. Aux *Origines historiques de l'immigration marocaine en France,* 1910-1963. Paris: Connaissances et Savoirs 2009.

___________ *L'Histoire de l'émigration marocaine au bassin minier du Nord-Pas-de-Calais (1917-1987).* Rabat: IRCAM, 2011.

L'émigration/l'immigration marocaine à l'ère de la mondialisation. Sous la direction de Elkbir Atouf [et al.]. Rabat: IRCAM, 2013.

Chapoulie, Jean-Michel. *La Tradition sociologique de Chicago (1892-1961).* Paris: Seuil, 2001.

Grafmeyer, Yves et Isaac Joseph. *L'École de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine.* Grenoble: Flammarion, 2004. (Champs)

Peneff, Jean. *Le Goût de l'observation: Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*. Préface de Howard Becker. Paris: La Découverte, 2009. (Grands repères. Guides)

Ray, Joanny. *Les Marocains en France*. Paris: M. Lavergne, 1937.

Robert, Paul. *Dictionnaire de la langue française: Le Petit Rober*. 20e éd. Paris: Firmin - Didot 1975.

Sayad, Abdelmalek. *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Préf. de Pierre Bourdieu. Bruxelles: De Boeck Université, 1991. (L'homme, l'étranger)

Wiszniewski, Wladek. *Le Paysan polonais en Europe et en Amérique: Récit de vie d'un migrant (Chicago 1919)*. [présentation et comment. de] W. I. Thomas et F. Znaniecki; trad. de l'américain par Yves Gaudillat; [préf.] par Pierre Tripier. Paris: Nathan, 1998. (Collection Essais et recherches. Sciences sociales)

Periodicals

Atouf, Elkbir. «Une Communauté prolétaire: Les Juifs marocains de Saint-Fons, 1919-1946.» *Archives juives*: vol. 36, no. 2, 2003.

__________ «Les Institutions coloniales de l'entre-deux-guerres pour les musulmans d'Afrique du Nord.» *Migrations Santé*: nos. 110-111, Juillet-Septembre 2002.

Delmas, Claude. «Les Juifs de Saint-Fons.» *Journal d'information de la Mairie de Saint-Fons*: no. 32, Décembre 1998.

Revue Migrance: no. 24, deuxième trimestre, 2005.

3- المصادر الشفوية

مذكرات دافيد أكنين المكتوبة باللغة الفرنسية وغير المنشورة حتى الآن، 52 صفحة محفوظة في مركز الوثائق اليهودية المعاصرة المعروف بـ CDJC: الموجود بباريس.

مقابلة شخصية، بيجا، مدينة إيسكو (Escaut) - شمال فرنسا، 5 كانون الثاني/ يناير 2005.

مقابلة شخصية، دافيد اكنين، مدينة فيلأوربان (Villeurbaine)، الموجودة بضاحية ليون، 10 شباط/ فبراير 2000.

مقابلة شخصية، زاهيري، مدينة ليل - فرنسا، 24 كانون الثاني/ يناير 2005.

الورقة الخامسة

سيَر الحياة: رواية ذاتية بأقلام الغير

دلال البزري

أولًا: قصة الفكرة

أولى التظاهرات التي اشتركتُ فيها خلال إقامتي في مصر كانت دعمًا للانتفاضة الفلسطينية الثانية التي سميت «انتفاضة الأقصى». في حينها قرر منظِّموها أنها ستجري في باحة مسجد الأزهر، بعد صلاة الظهر. «انتبهي»، تقول لي صديقتي، «خذي معك حجابًا، والبسي ثيابًا فضفاضة ... كي لا تضطري إلى أن تلبسي ما يفرضونه عليك من قماش بالٍ على مدخل الأزهر». صديقتي المصرية مثلي، «سافرة»، «مودرن» ... تنظر إلى نفسها بصفتها «حداثية»، تتماشى مع العصر، بهندامه خصوصًا. نصل إذًا إلى الأزهر المطوّق من قوات الأمن التي كان عدد أفرادها يضاهي عدد القادمين إليه من أجل التظاهر. في المسجد المخصَّص للنساء، أتربّع في جلستي قرب صديقتي، أُدير ظهري للحائط، وأجول بنظري على النساء المشاركات في الصلاة، تمهيدًا للتظاهر. أجد منهن ثلاثة أصناف: «سافرات» في الأصل، بحجاب رخو؛ واضح أنهن، مثلي، لم يضعنه على رؤوسهن إلا مسايرةً. ثم محجبات ملتزمات بحجاب يسمّينه «شرعيًا»، متنوّع الربْطات يشتركن بالتشدّد في عقدها. وهناك المنقبات اللواتي لا يبدو منهن، خلف سواد تام من القماش، غير العيون والأكف، وتكون هذه الأخيرة مستورة أيضًا بقفازات سوداء. العدد الطاغي من النساء

هو للمحجبات «الشرعيات»، تليهن المنقبات، وأخيرًا السافرات الأصليات المعدودات على أصابع اليدين.

في أيام أخرى، في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته وثمانينياته، كان الأمر مقلوبًا. لم يكن المسجد أصلًا مكان حشد، لا في التظاهرات ولا في الفاعليات الأخرى، فيما كان غائبًا عنها منقبات، مع عدد ضئيل من المحجبات، بحجاب ليّن ومريح. هذا ما في تجربتي وما تبقى منها في مخيلتي. لذلك عندما تنتهي الصلاة، يحصل أمرٌ، هو أصل فكرتي عن كتابي **السياسة أقوى من الحداثة**[1]: فبغفلة مني، تنتهي الصلاة، وفي الآن عينه تكون امرأة منقبة قد تهيأت ووقفت على باب المسجد، لتصرخ بأعلى صوتها «خيبر خيبر يا يهود! جيش محمد سوف يعودا» ... وهو واحد من الشعارات الإسلامية الداعمة للفلسطينيين. بهذه الصرخة أُدرك أن صاحبته خرجت من جمهور المصليات، وأن «طليعة» التظاهرات السارية خلفها هي لمنقبات مثلها، تليهن المحجبات، وفي المؤخرة، نحن بضع محجبات «المناسبة»، تائهات بمزيج من الحيرة والانزعاج، وسط تظاهرة لا تجمعهن مع الأخريات والآخرين سوى التعاطف مع الفلسطينيين. يتسرّب وسْواس إلى عقلي، وأشرع في مقارنات بين الأزمنة السالفة «الحداثية»، والأزمنة الجديدة «التقليدية»؛ بين ما كان وما صار، بين ما كان يفترض به أنه مستقبل وإذا به ماضٍ.

تتتالى المعطيات المشجّعة على المزيد من الوسْوسة: سيطرة الدعاة والشيوخ على الشاشة وعلى العقول، الفتاوى العبثية بخصوص أي شيء، رواية السوري حيدر حيدر **وليمة لأعشاب البحر**[2] التي يدور حولها سجال هستيري تقوده صحيفة إسلامية ضد ما تعتبره «تجديفًا بالدين»، ثم ظاهرة الفنانات التائبات أو المحجبات أو المنقبات، ومسلسل «الحاج متولي»، الحدث الرمضاني المفجر لمسألة تعدد الزوجات، والمادح هناءه؛ الذي يتحول بطله،

---

(1) دلال البزري، **السياسة أقوى من الحداثة: حكايات مصرية معاصرة** (القاهرة: ميريت، 2003).

(2) حيدر حيدر، **وليمة لأعشاب البحر: نشيد الموت**: راوية (دمشق: [د. ن.]، 1983).

المتعدد الزوجات، إلى «نموذج» يُحتذى، تنتشر موضته في الأوساط التقليدية صراحةً، وفي الأوساط «الحداثية» ضمنًا ...

هي فوضى ثقافية زمنية ومعيارية، أقف أمامها بمزيج من الدهشة وعدم الفهم. ذخيرتي «النظرية» لمقاربتها ليست في أفضل أحوالها. والأحرى أنها إرث أيديولوجي، أدرك ذلك قليلًا حينها. لكن مع ذلك أعتمده كهيكل عام، يضع إطارًا ويرسم حدودًا للموضوع الذي دفعني الوسْواس إلى الخوض به، أو ينظم قليلًا من فوضاه. فعندما أشرع في صوغ مشروعي البحثي الذي سينتج كتابي لاحقًا، تكون فكرتي أن الحداثة تتواجه مع التقليد، بصفتها حركة مستقلة دينامية تأتينا من الغرب، حاملة معها أفكارًا ومفاهيم وقيمًا جديدة، تقدمية، حيث يكون السؤال المحوري للبحث هو عن علاقة هذا المجتمع بأوجه الصراع بين التقليد والحداثة وآلياته وتوجهاته.

جمعتُ في كتابي المذكور (السياسة أقوى من الحداثة) سيرة حياة ثمانية وعشرين مصريًا ومصرية، ليسوا من الشخصيات العامة، ولا أسماؤهم معروفة. من طبقة اجتماعية غير محدّدة، من أجيال وطوائف مختلفة وانتماءات سياسية، إن وجدت، مختلفة أيضًا؛ إضافة طبعًا إلى النوعين المختلفين. كان همي منصبًّا على جوانب الحداثة التي لاقوها في حيواتهم، ونوع إدارتهم لها. فكانت قصص حياتهم على صورة روايات نابضة بالتناقضات والتعقيدات التي جعلتني أغيّر من افتراضاتي الأولى؛ وناقشتها في مقدمة الكتاب، وفي خاتمته خصوصًا.

بعد ذلك دعيتُ إلى ندوة أقامتها مؤسسة الدراسات الفلسطينية (بيروت) في عام 2007، شاركتُ فيها بورقة نُشرت في موقع «الأوان» عنوانها «السيرة والتاريخ ... مخيلتان متلازمتان متكاملتان»[3]، أقارن فيها بين فعل الكتابة التاريخية وكتابة السيرة، أو بين معطياتهما أو رسم حلقاتهما.

(3) <http://www.alawan.org/article725.html>.

الآن بعد عشر سنوات على صدور الكتاب، وبعد كل ما حصل ويحصل في عالمنا، فإن التفكير بالسيرة والتاريخ ما زال هاجسًا عندي، لكنه أخذ مناحي أخرى وكبرتْ مجالاته، وزاد ميلي نحو وضع التاريخ والسيرة في حالة تناقض، لا التناغم والتعاضد السابقَين. وسوف ألخص هذا التفكير بمجموعة تساؤلات، تكون الإجابة عنها هي متن الدراسة التي أقدمها. والتساؤلات هذه:

- هل التاريخ أكثر «نبلًا» أو فائدة، من السيرة؟ هل هو درجة أرفع في الإدراك عن السيرة؟ وهل المؤرخ العالم الباذل من أجل تبصير غيره، هو أصدق، أو أعلم، أو أرفع من ذاك المواطن، «البسيط»، غير المعروف الاسم حتى، الذي يروي مفاصل من حياته، هي في تأثر مباشر بالمادة التي ينصبّ عليها المؤرخ، أي السياسة، محرّكة التاريخ.

- هل بالتالي تكون روايات الحياة أكثر أم أقل إضاءة على عتمات متروكة من التاريخ، لأنها، مجهرية، بالكاد يستطيع المؤرخ رؤيتها لشدّة ما هي ملتصقة بحميمية الناس وحيواتهم الخاصة.

- هل تصحّح، أو لا تصحّح، تلك الروايات رؤيتنا نحن للتاريخ؟ هل تفتح للمراجعات أبوابًا، أم تترك العتمة على حالها؟ هل تصحّح الأيديولوجيا؟ التصوّرات الراسخة؟

تُدرج معالجة الدراسة في إطار الطريقة «التجريبية» التي أعتمدها، وبكثير من الحذر، في تناولي موضوعات تدخل مبدئيًا في الإطار البحثي. وخلاصة التجريبية التي أرى أنها مزيج من الحدْس والمراقبة والقراءة والتأمل ... من منطلق وجودي صرف.

ثانيًا: لماذا سيَر الحياة؟

كل ما سوف أورده هنا من أسباب ليس واضحًا في حينه؛ إنها أسباب بـ«مفعول رجعي»، إذا جاز القول. هو نوع من الحدْس في حالته الجنينية، تبلور الآن وأنا أطرح على نفسي السؤال «لماذا السيَر؟». أما قوام هذا الاستدراك فهو

أنني وقتها كنتُ في بداية ضجر سيمتد من البحوث والدراسات الأكاديمية الجافة والباهتة والمتحلة التنظير وغير المفهومة في أغلب الأحيان. أريد إنجاز بحث «جذاب»، أستمتع بكتابته ويستمتع غيري ممن رغب في قراءته، قبل أن «يستفيد» من المعلومة أو المعنى. وقتها، لا أخمن جاذبية كهذه إلا في القصص: سحر القصة أعيه اليوم تمامًا، وكتبتُ عنه. إنه ربما سبب شخصي يدفعني إلى القصة، حبي للروايات والأفلام، وفضولي الخاص بحياة من حولي ومجرياتها وخيوطها. ربما سبب أيديولوجي أعمق لا أدركه حينها أيضًا هو التطابق بين الرواية والحداثة، تاريخهما المشترك وانكبابهما على الفرد قدر إحاطتهما بالجماعات والتاريخ. لكن دائمًا قصة تروى ويحب الناس قراءتها أو مشاهدتها بالصورة. وللقصة رابطة مع عضوية مع السيَر، إذ تعتمد هيكلها.

سيَر الحياة لأفراد مصريين، لا هم شخصيات عامة ولا نجوم، ولا أصحاب مكْرمات أو إنجازات، بل حتى أسماؤهم بُدّلت بأخرى ... كلها مقومات لرواية صحيحة ولمواطنين يروون مفاصل من حياتهم، لا يجاملون ولا يخافون ولا يرطنون ولا يسايرون ولا يحسبون.

ثالثًا: اختيار أصحاب السيرة

في البداية، وربما تحت تأثير الأيديولوجيا الحداثية، أعتقدُ أن من السهل إيجاد مواطنين عبَروا حلقات أو أُطُرًا أو مراحل أو مجالات حداثية متعددة ومرسومة ومنهجية في حياتهم؛ وكان لهذا العبور دور واضح ومحدَّد وحاسم في مسار حياتهم. وبعد لقاءات أولية مع أوائل المرشحين لسرد سيرهم، أنتبهُ إلى «غلوّي» الحداثي الذي يجعلني أضع «شروطًا تعجيزية» على هؤلاء المرشحين. فأتواضع وأكتفي بمرورهم بوجه حداثي واحد، ولو غير واضح الملامح، في حياتهم.

مسألة أخرى تُطرح، في البداية أيضًا: إن من بين أصحاب السيَر من لا يصلح لروايتها، لسبب من الأسباب: إما لأنهم لا يحسنون التكلّم على أنفسهم،

أو العكس، يفيضون في استحسانها من دون وقائع مقنعة، وإما يخترعون قصصًا مثيرة أو مغامرات، أو يخجلون من أنفسهم فيسكتون أو لا يتكلمون عليها إلا بعبارات إنشائية فضفاضة، بنوع من الزينة اللغوية التي لا تقول شيئًا. ونظرًا إلى ضيق ميزانية البحث، انخفض عدد «المرشحين» لرواية حياتهم من الخمسين إلى الثمانية عشر؛ ما أثر في نتائج هذه الدراسة. فهذه النتائج ما عادت تطمح، كما في البداية، إلى شيء من التعميم، إنما إلى إثارة النقاش في شأنها؛ فهي، أي النتائج، بسبب ضيق مجالها، ليست نهائية ولا حاسمة ولا شاملة. هي مجال أقترحه فحسب، وأسئلة أطرحها لمناقشة الحداثة بتحريك زاوية النظر قليلًا عن تلك التي اعتُمدت في معظم الدراسات السوسيولوجية عن الحداثة العربية.

هكذا، عليّ أن «أختار» المواطنين المرشحين بحسب معايير محدودة؛ منها العمر لتكون الأجيال المختلفة، والمنشأ والسكن والمديني أو الريفي والتعليم والمهنة والنوع (رجل - امرأة). ومع ذلك، ضاق مجال المعايير، حيث اقتصر على بيئة معينة هي تلك التي يهاجر أبناؤها من الريف، حيث أصولهم، إلى القاهرة أو الإسكندرية أو بور سعيد، ومنها إلى واحدة من دول الخليج.

رابعًا: الموضوعية الممكنة

يخيَّل لكثيرين ممن يهتمون بالدراسات السوسيولوجية أو التاريخية أن سيَر الحياة هذه تنقصها درجة عالية من الموضوعية، لأنها نابعة من كل ما هو «خاص»، شخصي، في أصحاب السير؛ فيما لأنماط المقاربة الأخرى، بنظرهم، صفة «العام» والمتجرّد و«النبيل»، يحترف أصحابها اتخاذ المسافة اللازمة من موضوع دراستهم ... لكن المعترضين على «ذاتية» السيَر يسهون عن كون هؤلاء المكرسين بصفتهم أصحاب الموضوعية، يفكرون ويبحثون تحت هيمنة مفهوم محدّد أو منهج أو نظرية أو رؤية، كلهم محدّدون؛ وأنهم في ظل تلك الهيمنة وضعوا هياكل وأطر موضوع دراستهم. ويسهون أيضًا عن «ذاتية» اختيار الموضوع والتورط العاطفي الداخلي الذي يحرّك صاحب الدراسة، في بدايته خصوصًا، والذي يستجيب له بالأسلوب الذي يتلاءم مع طبائعه أو تصوراته.

ذاتيته لا تقلّ عن ذاتية راوي حياته إلا في النوعية أو النسيج. ويحمي الإقرار بذلك والوعي المستمر به والتنبّه إلى انزلاقاته المؤكدة، العقل من وهم المعرفة الناجزة والشاملة والجوهر المستحيل للموضوعية.

إن ذاتية راوي سيرته ليست معفاة من أثر قد يلحقه بموضوعية روايته، أي مطابقتها الواقع الحقيقي. هنا تأتي طبائع أيضًا: فبين الرواة هناك من لا يتوقف عن التكرار، ومنهم من هو شديد الاقتضاب وصاحب فراسة أو جاهل بنفسه ولا يود معرفتها، ومنهم المتماسك وصافي الذهن، ومنهم من يهذي ويتخبط ويتناقض في كلامه، ومن يفيض ويفتح قلبه على مصراعيه، ومنهم من يختصر ويتحفظ ... بل ويعلن عن عدم رغبته في الإفصاح عن المزيد. هذا قدر من طبائع هؤلاء الأشخاص لا يحيد عن روايتهم حياتهم. لذلك كانت المقابلات معهم تسير على خيط دقيق من تفهّم هذه الطبائع، وفي الآن عينه عدم الانجرار نحو جموحهم الخاص. كان المطلوب مني أن أتيح لهم المجال الممكن من حرية إظهار ما هم يعتقدون أنهم عليه، وألا يضيّعوا في الوقت نفسه الخيط الذي كان سببًا في اختيارهم: أي إنهم تعاملوا مع أحد أوجه الحداثة.

يتكلم هؤلاء الأشخاص على حياتهم وتطورها ومآلها. وهم بذلك يصوغون رؤيتهم لهذه الحياة، أي إنهم يروون «رواياتهم» عنها. لذلك هم ليسوا بمنأى عن ذاتيتهم حتمًا. وهم، قريبون منها، وبعضهم يحتاج الى بعض الجهد ليعطوا «المعنى» الذي تستحقه هذه الحياة؛ و«المعنى» هذا هو ما يحثّهم على روايتها.

ثمة مشكلة أخرى مع الموضوعية عمادها الزمن الذي جرت فيه المقابلات، وهو موزّع على عدد من الأوقات: أولها الوقت العام، إذا جاز التعبير، أي «روح» عصرنا، وهو المشترك بينهم، ثم بينهم وبين باقي المصريين. وهذا الوقت ينطوي على مناخات سياسية وثقافية، ويضمر توجهات مسبقة يتقاسمونها مع أبناء بلدهم على الأقل، ومع محيطهم الأوسع على الأكثر. الوقت الثاني هو وقت أصحاب الروايات أنفسهم. فالكبار في السن من بينهم صاروا على مسافة معينة مع حياتهم، شبه منفصلين عنها، يرونها وكأنها حياة غيرهم ...

فيما الأصغر سنًا ما زالوا يحتفظون ببعض الطفولة، حيث المرء مندمج بذاته. الوقت الثالث هو تلك اللحظة التي تجري في أثنائها المقابلة، وهي مرهونة بما بلغه صاحب السيرة من نجاح أو فشل أو خيبة أو أمل، أو مجرد توتر من أمر ما. وأخيرًا، اللحظة السياسية المرتبطة بالعهد السياسي: فلنتصور أن المقابلات جرت في عهد سياسي سابق، الحرب الباردة، مثلًا المقرونة بالنظام الناصري؛ فهل تكون ساعتئذٍ روايتهم عن حياتهم مثل ما هي الآن؟

هذه الإشارات إلى خيوط محتملة من اللاموضوعية يمكن إيجازها كلها بعبارة واحدة هي المسافات القريبة التي لا يمكنها أن تلتقط إلا الذاتي من الروايات. لكن ما يخفف من ثقلها هو القيمة المتساوية لكل من البُعد والقُرب؛ فالاثنان لا يخرجان عن كونهما زاويتين من زوايا النظر، ليست الواحدة منهما أقل أو أكثر قيمة من الأخرى. يصحّ هذا القول طبعًا لو أقرّينا بأن ما من زاوية من زوايا «الواقع» إلا وتحمل معها حقائقه المعقدة؛ أبرزها «الحقيقة» المتداخلة مع ذاتية الناظر إليها. وفي الروايات التي جمعتُها لم أشكّك في صدق أصحابها الواقعي، لم أبحث عن إثباتات على ما يحكون، لم أضعه على المحكّ؛ جلّ تدخلي اقتصر على التدقيق في معقولية روايتهم والتماسك أو الترابط بين مختلف عناصر حبكتها.

هذه الأسباب كلها تدل على أن الموضوعية مثل السياسة تنتمي إلى مجال الممكن، أو القدر الأقصى من الممكن. وما دامت هي على هذا النحو عاملتها بصفتها منفعة علمية بقدر ما هي فضيلة أخلاقية؛ تتوسل الوعي والضمير في آن.

خامسًا: اللغة والمفردات والرواية

اللغة التي استخدمها أصحاب السير هي المحكية المصرية. وعندما شرعتُ في نقلها إلى نص، قمتُ بمحاولة أولى: «ترجمتُ» واحدة من المقابلات إلى اللغة العربية الفصحى. فكانت محاولة فاشلة تمامًا، بدت فيها الرواية «المترجمة» معدومة الصدقية والمنطق والجاذبية، ثقيلة الظل ونغمتها

نشاز. وبعد قليل من «الاختبارات» الشبيهة، قررتُ اعتماد لغة «متوسطة»، هي مزيج من الاثنتَين، الفصحى والعامية. فكانت مغامرة جديدة عليّ، ربما بسبب كوني غير متخصصة باللغة العربية ولا بجذور مفرداتها.

كانت القصص في حالتها «الخام» خالية من التناسق بين فقراتها المختلفة؛ بعضها طويل والآخر تكرار أو تذكّر أو استدراك أو تتمة أو خاطرة أو اختلاط الفقرات بعضها ببعض ... فتدخّلتُ واضعةً النقاط والفواصل ونقاط التعجب والاستفهام. قبل ذلك، قمتُ بـ «هيكلة» الفقرات المختلفة، حيث تكتسي طابعًا دراميًا، وتصبح قصة قائمة بذاتها، قصيرة وحيّة.

أما المفردات، فمن أجل التعامل معها، تخيّلتُ نفسي قارئة عربية تنتمي إلى بلد عربي آخر غير مصري، لكن في ذاكرتها إرثًا لا بأس به من الأفلام والمسلسلات والأغاني المصرية، وصِلة وصل ما مع مصر، ولو من بعيد. وفي هذا الجانب من العمل على المفردات لجأتُ إلى مرجعين: القاموس العربي - العربي أولًا (المنجد واللاروس العربي)، من أجل التأكد من معاني بعض الكلمات، ومن أن تلك التي تبدو لي عامية هي كذلك بالفعل وليست فصحى. أما مرجعي الثاني فكان المواطن المصري نفسه، حامل المعاني الدقيقة للمفردات العامية المصرية.

نتج من ذلك قاموسان مصغّران: واحد للألفاظ العامية المصرية الواردة في القصص، وآخر يتضمن الكلمات التي كنتُ أعتقدها، ومعي كثيرون، إنها عامية، وإذا بها كلمات فصحى. هذا، وأبقيتُ على العبارات والكلمات المأثورة والأمثال التي يفهمها غالبًا أي قارئ عربي من الطراز الذي وصفته آنفًا؛ وضعتها بأحرف مائلة للإشارة إلى خصوصيتها والتنبّه إلى معانيها[4].

عندما تدخلتُ وغيرتُ المفردات أو الكلمات، كان ذلك بسبب غموضها أو نشازها اللفظي. وضعتُ مكانها مفردات بديلة، وحرصتُ قدر المستطاع

(4) للاطلاع على القاموسين، انظر: البزري السياسة اقوى من الحداثة، ص 281 - 297.

على أن تعكس «البروفيل» الاجتماعي أو الثقافي لصاحب السيرة. لكنني لم أغفل كلمة واحدة، إلا في سيرة واحدة، حذفتُ منها مقاطع من هذيان صاحبها.

كنتُ كلما أفاجأ بواحد من «اكتشافاتي» اللغوية أتخيل أجدادي البعيدين يتفوّهون بواحدة من كلماتها: كلمات مثل «هاتْ» أو «خلّي» أو «العيشة» أو «بُكرى»، أو «فَلق» أو «زعْلان» أو «شافَهُ»، أي نظر إليه وهو مسرع ... أتخيلهم يستخدمونها في يومياتهم وفي كتاباتهم، فأحسدهم على حيوية لغتهم وآدابها. وقد يكون تخيّلي غير صحيح على الإطلاق، غير مطابق بتاتًا للواقع الذي كان عليه أسلافي. ربما كان القصد منه حلمًا مقارنًا فحسب ... إذ كنتُ أقول لنفسي وأنا شاردة فيه: إن أجدادي هؤلاء كانوا مثل الفرنسيين والإنكليز أو غيرهم من شعوب اليوم لا فصل عندهم بين ما ينطقون وما يكتبون، بين ما يعيشون وما يقرأون. لا فصل بين عامية وفصحى عندهم، بل ركاكة أو فصاحة، بلاغة أو رثاثة، تنقل كلها إلى النص والقاموس، بلا حرج ولا إغفال ولا تحريم. فأحلم بلغة عربية سعيدة حرّة ندية.

سادسًا: النتائج

كانت الحداثة عبر هذه الروايات وصراعها مع التقليد أضعف المجالات والديناميات. أقواها كانت العائلة ثم العهود السياسية المتعاقبة.

1- العائلة أولًا

العائلة هي المجال شبه الأوحد الذي تدور فيه قصصهم. حتى لو كانت «العائلة الواحدة» مكونةً من هوانم وباشوات وخدمهم، كما هو حال صالح حسين الذي عرف الحنان وأصول المعاملات والقراءة والكتابة على يد الهانم والباشوات، بل ورغب طوال عمره في الزواج من «بيضاء» تنجب له «أولادًا بيضًا» يشبهون الباشا، جدّهم المرغوب. حالة صالح حسين هي حالة قصوى لثبوت العائلة كإطار جاثم في الوجدان. في المقابل، تجد العائلة وقد امتدت خارج نطاقها. حملت إرثها كله من مجالها الأصلي الخاص إلى مجال السياسة

العام، وذلك تقويةً لأعضائها وتمتينًا لعزتهم بالجاه والارتباط بمراكز القرار، أو أي خير آخر يأتي من «التعاطي بالسياسة». هذا ما يفعله زاهر إسماعيل، والجامعية زينب محروس وسيد عفيفي الذي يرى أن مردود الجمعية الأهلية التي أنشأها استجابةً لهموم أهل قريته يجب أن يذهب إلى أولاده، فيما الاثنان الآخران، زينب وزاهر، ينقلان عائلتهما الضيقة إلى الانتخابات البلدية والتشريعية. زينب ثأرًا لأبيها ضد أخوته، ورغبة في إزاحة ابن عمها عن النيابة بعد عشرين سنة من توليها، وزاهر استجابة لوجاهة ومكانة في عائلته المباشرة والمستمدة من أبيه. ويضع الاثنان خصومات عائلتهما وتحالفاتها كجهاز انتخابي يضمن لهما الفوز أو يهدد بالخسارة. ينتدب زاهر ابنه عنه في «الواجبات» الاجتماعية للقرية، محركًا «جهازه» الانتخابي المضمون: فالمعروف أن «الواجبات» هذه هي شكل من أشكال الحملة الانتخابية وهي التي ترسي العلاقات و«أهم الأشياء في النظام الانتخابي» بحسب زاهر نفسه[5].

تتسع العائلة لأوسع تعبيرات التضامن. الأمثلة كثيرة على امتداد هذا التضامن إلى خارج حدود العائلة. فالمهاجرون من قراهم إلى القاهرة أو الإسكندرية أو بور سعيد، لو كانت لهم عائلة في هذه المدن، يظفرون. يجدون فيها الاستقبال والحفاوة وتسيير شؤون الحياة: من «واسطة» للعمل داخل المؤسسات الحكومية، أو تأمين هجرة أخرى أو عقد عمل خارج مصر، في الخليج خصوصًا. وكون العائلة موئل تضامن حيوي، يلجأ إليها أو إلى أحد فروعها المترامية المعولون عليها والخائبون منها على حدّ سواء، كما فعل أيمن سامي، الناصري الذي طرده أبوه من المنزل، هو وإخوته، في أثر وفاة أمه وزواج أبيه السريع من أخرى، فقصدَ زوجة جده، ثم أهل أمه الذين احتضنوه بالقدر الذي يستطيعون طوال فترة المراهقة من حياته، بل ما بعدها أيضًا: فالذي أمّن له عقدًا للعمل في الخليج هو أحد أعمامه، ما مكّنه من العودة إلى مصر مستثمرًا في مخزن لبيع الثياب.

(5) يمكن الاطلاع على السير كاملة في: البزري، السياسة أقوى من الحداثة.

العائلة هي المجال شبه الوحيد الذي يلتقي فيه أصحاب السيَر مع أقرانهم من الناس. إنه مجال العلاقات الإنسانية والاجتماعية الطاغي على ما عداه، حيث ترتسم الملامح وتنشأ الطبائع والعقد النفسية والهواجس والطموحات والأمثلة الأعلى ... إنها أيضًا مكان جروح لا تندمل: جروح الموت والرحيل والظلم والمهانة والفقر؛ وكلها مغطاة بقشرة رقيقة وشفافة لكل ناظر غير عابر.

2- الأحزاب السياسية

المجالات المنافسة للعائلة ليست متكافئة معها؛ إنها أدنى منها درجةً وأضيق مجالًا. أكثرها «حداثة» هي الأحزاب السياسية. والأربعة المعنيون بالسياسة أو بالشأن العام، من أصحاب السير، لا تعني لهم الأحزاب برامج وخططًا وشأنًا عامًا يخص الجميع.

أكثرهم تنقلًا بينها، هو المرشح زاهر إسماعيل؛ من «الاتحاد الاشتراكي العربي» (عهد عبد الناصر) إلى «الحزب الوطني الديموقراطي» الحاكم إلى حزب «الوفد» المعارض (في عهدي السادات ومبارك)؛ وهو على الرغم من ارتقائه إلى رتبة «اللجنة العامة» في الحزب الأخير، يقول إنه لا يشعر بأن هناك فرقًا بين الحزب الحاكم الذي خرج منه، والحزب الذي صار قياديًا فيه، أي «الوفد» المعارض. يقول «هنا دكتاتورية في إدارة الحزب، وهناك دكتاتورية في إدارة الحزب». أما أيمن سامي، الناصري المتحمس والناشط وسط أقرانه في ندوات ولقاءات سياسية، والخائض «حربًا ضد الفساد»، فلا يجد في حزبه الناصري ما «يحفظ المكاسب الناصرية»، أو يشجع على «المشاركة السياسية». يأخذ على هذه الأحزاب «أنانيتها السياسية»: «كل حزب يركز على جورنالو ويفقد الجماهير التي يمكن أن تناصره»، فيما عبد الرحيم عمران، الإسلامي اليساري، بدأ إخوانيًا من دون التزام جدي، ثم ناصريًا بعد ثورة الضباط الأحرار. وكانت الحقبة الناصرية «أجمل أيام» حياته، لأنه في أثنائها احتك بالحلقات الماركسية ومثقفيها وكتبها. ثم عاد وراجع الماركسية بعد حرب حزيران/ يونيو 1967. لكنه دخل «حزب العمل الاشتراكي» لأسباب ترفيهية

أكثر منها سياسية: «أنا انضممت إلى (الحزب) نتيجة ضغط أصدقائي ومجاملةً لهم. كانوا يقولون إن الحزب هو فرصة لنكون مع بعض ومكان نتقابل فيه بدل ما نقعد في قهوة أو بار».

3- من الحزب إلى الجمعية

عبد العزيز عمار، الجندي المثقف، بدأ إخوانيًا أيضًا وبقليل من الالتزام، لم يتجاوز حضور الدروس. ثم أصبح بعد ذلك ناصريًا، بعدما تبيّنت له إنجازات عبد الناصر. لكن بعد توقيع السادات اتفاقية كامب ديفيد، حاول القيام بجهد ذاتي لفهم الفكر الغربي عبر القراءة؛ غرامشي، فوكو، دريدا ... لكنه لم يفلح. واختار في النهاية تغيير مجاله العام، فأسس جمعية خيرية إسلامية من أجل أن يفعل شيئًا في «إطار غير سياسي» وتعبيرًا عن «حبه للناس». الوحيد الذي بدا مجاله العام في البدء منفصلًا عن العائلة بعض الشيء هو سيد عفيفي، مجدّد إحدى الجمعيات الأهلية التنموية. لكن، بعدما كبر أبناؤه، سارع إلى إقامة التداخل بين الجمعية وأفراد عائلته، بين كونه رئيسًا لجمعية وأبًا صالحًا، يورث أبناءه منافع الاهتمام بالشأن العام و«خدمة الناس».

4- الجامعة

مجال آخر «حداثي» ومنافس غير شديد للعائلة وضئيل المجال وقليل التأثير. باستثناء عبد الرحيم عمران الذي دخل الجامعة إخوانيًا وخرج منها ماركسيًا، كانت الجامعة عند الباقين: زينب محروس وحسن محمود وإيمان كمال وأحمد عبد الرحيم معبرًا سريعًا، لم يترك علمًا جديدًا ولا قيمًا جديدة. الجامعة بالنسبة إليهم مثل «الواسطة» تسهّل توظيفهم وترقّيهم الاجتماعي. أما أيمن سامي فنال ليسانس في الإعلام من غير هدف سوى الحصول على «الاعتراف» وسط الندوات والمحاضرات واللقاءات الكثيرة المنعقدة في قريته. ليسانس تؤهله لمخاطبة الناس بالـ«منجزات» الناصرية وبكيفية العمل من أجل المحافظة عليها.

5- شلّة الأصدقاء

لدى الباقي من المهتمين بالشأن السياسي، ولو بشغف، مثل عبد الرحيم عمران، ينحصر مجال التعبير عنه بشلّة الأصدقاء. هؤلاء أقل ريبةً من الأحزاب، وقد لفظها جميعها. لذلك هم يشكلون أيضًا المجال الأوفر حظًا للهو والسهر وتبادل النكات وتدخين الحشيش؛ مثل بهاء عبد الخالق وصالح حسنين وأحمد عبد الرحمن، فيما الصديقات هن محور اللقاءات اليومية لصابرين عبد المسيح، يتبادلن عندما يلتقين الأخبار الخاصة والذكريات: «وكل واحدة تفكّ نفسها مع الأخرى ...»، أي تقوم بتخفيف همومها عن طريق سردها للأخريات.

6- الكنيسة

الكنيسة تبدو لصابرين عبد المسيح في أثناء طفولتها مجالًا منافسًا بانتظام للعائلة. وقطعت هذه الطفولة بوفاة الأب، فتركت صابرين القاهرة وعادت مع أمها وإخوتها إلى القرية. تقول «في الكنيسة كنا نعلّم بعض من غير أن نحسّ». ففيها فئات اجتماعية مختلفة، والنشاط فيها لا يقتصر على الصلاة ودروس الدين، بل يتطرق إلى الحوادث الكبرى مثل حرب حزيران/ يونيو 1967 أو حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 أو الجماعات الإسلامية أو نفي البابا شنودة.

مجال رديف، قليل الشأن ظاهريًا، لكنه حاضر في حياة صابرين، إنه صفحة الوفيات في جريدة الأهرام. من خلالها تعرف صابرين الصلات القائمة بين الناس من أبناء طائفتها، وتعلم بوفيات الأقباط «لأن صفحة الوفيات غالبًا عن الأقباط». فترسل التعزية أو تحضرها، لو كان المتوفى من الأقارب أو المعارف. الصفحة تُعلِمُها عن أحوال الناس وتساعدها في «القيام بالواجب» تجاههم، أي الاستمرار بالعلاقة معهم، ولو في المناسبات الحزينة.

7- العهود السياسية

تتفوق على العائلة بقدرتها على تقرير مصير أصحاب القصة ومسار حياتهم. وإذا كانوا لا يعون كلهم هذه العهود على هذا النحو، فذلك ربما

لأن تأثيرها يحتاج إلى الوقت فحسب. وهو تأثير موزّع على الجميع، وإن من غير مساواة؛ إذ تبدو العائلة وأصولها والنشأة التي تلقاها صاحب القصة هي محوره الخاص الفردي الذي يميزه من الآخرين. أما العهود السياسية فتندرج في الإطار الأعم: إطار تبدلات تحصل في مجالات بعيدة عنه بعض الشيء، أو غير منظورة، أو غير مباشرة. لذلك، لا تدخل إلا متأخرة في صميم الوعي لمترتباتها، مع أن العهود السياسية المختلفة شكلت علامات فارقة في مسار حياتهم، وفي طرائق تسيير شؤونهم، وفي مجمل تصوراتهم.

لذلك، فإن الحالات الأكثر نفورًا والأكثر تبيانًا لأثر تلك العهود، هي حالات الأشخاص الذين عرفوا العدد الأكبر منها، أي الأكبر سنًا بينهم. محمد الزيني، البالغ يوم المقابلة معه تسعين عامًا، يروي شيئًا من طفولته، فيقول إن جده استفاد «من اللائحة السعدية»، نسبةً إلى سعيد باشا والي مصر آنذاك. وأبوه دخل الجيش بعدما سمح الخديوي إسماعيل لأبناء الفلاحين بذلك. وفي العهد الملكي السابق على انقلاب الضباط الأحرار كان محمد الزيني شابًا يافعًا. قبل الحرب العالمية الثانية اشتغل في تجارة البقالة، وفي أثنائها باع الإنكليز ما جعله ثريًا، فصار «غني حرب» في آخرها. وبعد انتهاء هذه الحرب، أسس الزيني مصنعًا للنسيج باقتراح من صديقه اليهودي؛ فعيّنه مديرًا لهذا المصنع وصمم على شراء آلات أميركية. واقتضى ذلك أن يسافر إلى الولايات المتحدة، حيث استقبله صديقه الآخر، اللبناني المسيحي، وهو اغترب إليها حديثًا. وعند حصول انقلاب الضباط الأحرار، باع الأرض والمصنع وخبأ أمواله، وعاد إلى قريته حيث فتح دكان بقالة صغير. يقول: «رجعت إلى البلد (القرية) قلت أبدأ تجارة خفيفة لا تلفت نظر أحد». بعد وفاة عبد الناصر وتدشين «الانفتاح الاقتصادي» على يد السادات، ينتقل الزيني ثانية إلى القاهرة. هناك، يفتح ملهى ليليًا يدر عليه أرباحًا سريعة وسهلة. وفي مقارنة بين نشاطه الاقتصادي قبيل عبد الناصر وذاك الذي مارسه بعيد وفاته، يقول الزيني: «أنا كان عندي مصنع في الأول لأن طبيعة الفترة كانت تساعد على الاستثمار المستقل: مصنع ... شركة ... وغيره ... بعد ذلك جاءت الفترة التي فتحت فيها الملاهي ... فترة

السادات ... كان المنطق يقول إن الاستثمار الذي يطير في الهواء، ماذا يخسر؟ قليل من البيرة والشمبانيا ... والمحل أصلًا بالإيجار ... ولحم أبيض يفتح شهية الزبائن ... لو ذهب كل هذا ... في داهية ...! ولا شيء! كل فترة لها منطقها وسوقها وتجارتها ...».

نعم لكل «فترة» منطقها، أي لكل عهد سياسي منطقه، لكن بحسب الجغرافيا الفردية أيضًا، أي بحسب المكان الذي وجد المرء نفسه فيه يوم ولادته. فيما كان الزيني، في العهد الملكي الأخير، يتمتع بكوزموبوليتية القاهرة وتنوّعها اللغوي والديني وبحركتها الدائمة ... كان صلاح حسنين، الثمانيني وقت رواية سيرته، ينشأ في سرايا أحد كبار الإقطاعيين، حيث يعمل والداه بخدمة الباشا منذ ولادتهما، وبما يشبه نظام العبودية، السخرة. وعندما أتى العهد الناصري، ومعه مشروعات الإصلاح الزراعي، وزّع الباشا أراضيه على خدَمه ورحل إلى باريس، تاركًا صلاح في حالة بائسة: «صرنا كلنا مثل بقية خلق الله بعدما كان لنا مكانة لأننا نشتغل عند الباشا». فمر بمرحلة عمل فيها فلاحًا، تعذب فيها كثيرًا لقلة اعتياده هذا النوع من الشقاء. لكن «الانفتاح» رفع سعر الأراضي التي تركها له الباشا، فراح يبيعها ويغتني، حتى بلغ من اليسر ما سمح له بتأمين حياة أولاده التسعة عشر وتعليمهم وتزويجهم (...).

سابعًا: الحداثات

المحور الأقل حضورًا في حياة أصحاب السيَر هو الحداثة نفسها. ولئن بدتْ هذه الأخيرة ذات أوجه وجوانب متباينة، إلا أنني جمعتُ هذه الأوجه بحسب الصفة الأساس التي ظهرت بها هذه الحداثة في هذه السيَر. لذلك أتكلم هنا على «حداثات» بملامح وسمات وهي كالآتي:

- **حداثة موروثة**: قديمة ومتجذّرة إلى حدّ انعدام الانتباه إلى صفتها الحداثية، مثل الهجرة من الريف إلى المدينة والوجود البديهي لمؤسستي المدرسة والجامعة.

– **حداثة انقلابية:** وفي هذا الوجه تطال الحداثة الأفراد كما الجماعات. إدخال البوتاغاز والإسمنت في البناء وتبدّل العلاقات الإنسانية جراء الاختفاء السريع للبيت الفلاحي التقليدي. صابرين: «إذا كانت الناس تغيرت، فهل تبقى عمارتنا التي سكنا فيها منذ حوالى ستين سنة على حالها؟».

– **حداثة آتية من بلاد التقليد:** الإسمنت والبوتاغاز دخلا القرية بواسطة المهاجرين العائدين من دول الخليج. الأول، أي الإسمنت بالعمارات والفيلات التي بناها هؤلاء العائدون، من أجل السكن أو الاستثمار أو التباهي بالصعود الاجتماعي الجديد، فيما الثاني، أي البوتاغاز، فبالوظائف الداخلية نفسها.

– **حداثة محيّرة ومتعايشة مع التقليد:** لبهاء عبد الخالق، الشقي الماجن، مرجعيتان في تصوره المرأة «المتحضرة» أو «المتطورة»: **الأولى** هي خطيبته السابقة المتخصصة باللغة الفرنسية، التي كانت تقرأ له روايات فرنسية وكتبًا للنسوية المصرية نوال السعداوي. أما مرجعيته **الثانية** فآتية من مجتمع تقليدي بدوي. يقول: «إذا كانت الليبيات يستعدِدن لهذه المسألة، يولعن البخور لأزواجهن عندما يرغبن بهم، يعني هي التي تطالبه (...) الليبيون بدو، لكنني أقدّرهم بسبب هذه المسألة، لأن هذه المسألة هي التي تفرق بين الرجل أو السيدة المتحضرة عن أي شخص متخلف».

– **حداثة جزئية:** أو وجه من وجوهها، يقتصر على التكنولوجيا. هكذا يراها حسن محمود مثلًا؛ حين يقارن بين الحياة «التقليدية» التي يحبها والتكنولوجيا التي يهواها. «مأساة الإنسان المعاصر» بنظره أنه يلهث وراءها، أي التكنولوجيا، ويحزن من الآثار التي تتركها.

– **حداثة يخدمها التقليد:** في السرايا، وسط الهوانم والباشوات، ومن موقع غير حداثي على الإطلاق، يشبه العبودية إلى حدّ بعيد، تعلّم صالح حسنين الفرنسية و«احترام الزوجة»، ورفض تعدد الزوجات رفضًا قاطعًا.

– **حداثة إشكالية:** بدت الحداثة، لمن وعى حركتها، أو بعض هذه الحركة، بأنها تشبه أمواجًا عالية بعيدة، هديرها غامض ومقلق؛ أو مثل شعلة خاطفة

تنقلها بلحظات فكرة من هنا، أو كتاب من هناك، أو علاقة أو مناخ أو سياق. ثم تستقر على الشكل الذي هبطت فيه. وهي ربما لذلك مشتتة، نادرًا ما تتجمع قطعها المتناثرة ضمن صيغة متماسكة. مثل الفسيفساء، تحتاج إلى من يخترع قراءتها. لكن في شق آخر بدت الحداثة سببًا أول في تدمير الأمكنة باعتمادها العشوائي والكثيف على الإسمنت، وسببًا ثانيًا في تفكيك الأواصر القديمة في العائلة والجيرة والصداقات. يتذكر الجميع تقريبًا ممن كانت له صلة بالريف قبل انتقاله إلى المدينة، البيوت وكيف أنه بدلًا من الإسمنت المسلح كان هناك مساحات شاسعة من الخضار والأشجار؛ ما زال يتحسر على البيوت المتناسقة مع هذه المساحات، وكانت جزءًا من ألفتها، وعلى الوشائج بين الناس التي كانت أرحم وأدفأ، فيبتلون بحنين موجع. ويعود بعضهم إلى المكان الذي هرب منه أيام شبابه الأول؛ بعدما اعتقد بأن الحياة هناك، في المدينة، ستكون أفضل.

الخاتمة

مضى عقدٌ من الزمن على هذه السيَر، كانت التغيرات في أواخره بمنزلة الزلزال في حياتهم السابقة. فصار السؤال الأكثر إغراءً الآن هو ذاك المتعلق بما حصل لأصحابها خلال السنوات العشر هذه. منهم من يكون قد رحل، بعدما يكون قد بلغ اليوم المئة من عمره أو التسعين، أما الباقون الثلاثينيون وحتى الستينيون، فالأرجح أن التغيرات نالت نصيبًا في مجرى حياتهم ومصالحهم وتصوراتهم، وربما أيضًا في الرواية التي يرونها مطابقة لحياتهم. ماذا حصل لهؤلاء بعدما شهدت بلادهم ثورة، بمرحلتها الانتقالية المديدة المضطربة التي نعرف؟ ما هي الخيوط «التاريخية» الكبرى التي نسجت قصتهم الخاصة؟ والأهم من كل ذلك: هل يكون خيط الحداثة وديناميتها هو السؤال الملائم والخيط الملائم لوجهة حياتهم؟ أم أن الثورة طرحت خيوطًا أخرى، قد تتمحور حولها هذه الحياة؟ علمًا أن الحداثة نفسها بدت في نهاية المطاف أقل الديناميات حيويةً في صوغ مسار هذه الحياة، كما تبيّن لنا أعلاه؛ فما بالك عندما يكون مجمل التغيرات ذاهبًا نحو عصبيات الإسلام السياسي والعسكر،

أو في أنحاء عربية مشرقية أخرى، نحو المذاهب والعشائر والإثنيات؛ إنه ارتداد بالمعنى الحداثي، لكنه قد يكون شيئًا آخر، نتلمّسه ولا نجد له اسمًا محدّدًا.

لكن، بما أننا بصدد السيَر، وليس الحداثة بعينها أو التاريخ، فإن التغير الأساس الذي طرأ على «تقنيتها»، إذا جاز التعبير، هو ذاك المجال التعبيري الجديد الذي دخل إلى العوالم الخاصة والعامة: شبكات التواصل الاجتماعي من فيسبوك وتويتر وغيرها، خلقت هذا المجال التعبيري الجديد بطرائقه ولغته المختصرة والمقتضبة والمتسامية والمستجيبة لغواية البوح.

لا أعرف إن كان أصحاب القصص قد أصبحوا من المداومين على شبكات التواصل؛ أخمّن فحسب أن بعضهم جذبته، لكنني أتصور أن أي تجربة جديدة لكتابة سيَر جديدة لن تكون بعيدة عن الحياة الافتراضية لصاحبها، إن كانت له تلك الحياة. وسيكون لزامًا على خائض هذه التجربة أن يأخذ بالاعتبار هذه الحياة، فيكون «صديقًا» لصاحب القصة ومتابعًا يوميًا لما في باله. ففي هذه الشبكات، خصوصًا الفيسبوك، لدينا منجم من مراحل حياة أو مشاعر أو تصورات أو انحيازات سياسية أو ثقافية أو حوادث شخصية أو عامة ... كلها تتفاعل في مجال واحد بـ «الأنوات» (جمع أنا (ego)) الافتراضية لأصحابها. هي لا تغني طبعًا عن المقابلة الخاصة، لكنها بالتأكيد تثري قِطَع «البازِل» المتناثرة بفائض من المعطيات الحَدَثية والنفسية، لم تكن متوافرة منذ عشر سنوات، وهي الآن تتوسل ربما مقاربات جديدة.

الورقة السادسة

دور المرويات الشفوية في تشييد الواقع الاجتماعي أفندي الغلغول أنموذجًا

نادر سراج

أولًا: من ربط اللسان بالعمران إلى توظيف منسيّات التاريخ والمرويات الشفوية

تطمح هذه الدراسة إلى قراءة كتاب **أفندي الغلغول شاهد على تحوّلات بيروت خلال قرن**: 1854 - 1940 الذي أصدرْتُه في مطلع عام 2013. هذه الدراسة الموثقة التي استغرقت خمس سنوات من البحث والتجميع والتحليل لفتت الباحثين، فعدَّها الباحث سليم تماري «غنية»، وأهَّلها «لتصبح مرجعًا أساسيًا في دراسة حواضر بلاد الشام»[1].

تكويني اللساني الاجتماعي واهتماماتي بمسائل التواصل واعتمادي بشكل أساس على الرواية الشفوية في مختلف الدراسات اللغوية التطبيقية، وانصرافي إلى دراسة العلاقة بين العمران والمنظومات اللغوية والثقافية والفكرية، كلُّ ذلك أهّلني لخوض غمار التاريخ الاجتماعي للمدن. فالأدوات البحثية الإجرائية والمنهجيات

(1) انظر تقريظ سليم تماري المدرج في الغلاف الأخير لكتاب: نادر سراج، **أفندي الغلغول 1854-1940: شاهد على تحوّلات بيروت خلال قرن** (بيروت: مرصد بيروت الحضري، 2013).

والمبادئ النظرية والرؤى عند كلٍّ من اللساني والمؤرّخ تلتقي في بحثها الدائب عن الحقيقة وفي سعيها إلى توظيف علوم العصر لإعادة قراءة الموروث.

الانطلاق من العلوم الإنسانية وربط اللسان بالعمران والحَراك الاجتماعي وتوظيف منسيّات التاريخ وبديهياته ومجريات الحياة اليومية لمعاينة المعطيات الأنثروبولوجية، هذا كله يُثري تجربة الباحث ويوسّع آفاقه. إذ تدخلنا هذه العلوم - بما فيها اللسانيات الاجتماعية - إلى فضاءات أرحب ممّا لو كنا مؤرّخين ننصرف إلى دراسة المادة التاريخية وتحليلها لذاتها وبذاتها. فالباحث في التاريخ الاجتماعي تغنيه المعارف والعلوم الحديثة التي تتداخل وتتغاذى لتمنحه عينًا ثالثة تُمكّنه من ربط الحدث التاريخي بأبعاده الإنسانية، وتعينه على استشراف مساهمات الأفراد والجماعات في التبدّلات الاجتماعية الاقتصادية اللاحقة بحيّزاتهم الحضرية.

يأخذنا الكتاب موضوع المداخلة في رحلة مشوّقة وممتعة في أسواق بيروت العثمانية وشوارعها وأزقتها. ويكشف خصائص عائلاتها وخفايا حيواتهم، ويرصد تطوّر ملامح الهويات المدينية لدى أبنائها، ويتابع مراحل تفتّح مفهوم العروبة في وعيهم وتدرّجها من عثمانية شمولية إلى شامية إقليمية، فإلى أخرى وطنية تمثلت بـ «دولة لبنان الكبير» وصولًا إلى الجمهورية اللبنانية الفتيّة.

استندنا في توثيق هذه الحيوات المختلفة والمؤتلفة لأبناء أسرة بيروتية ممتدة إلى تراث عائلي منسي (مدوّنات قليلة نادرة ومراسلات وصور ووثائق أحوال شخصية وبطاقات رسمية وجوازات سفر وشهادات مدرسية وجامعية) من جهة، وإلى مرويات شفهية جرى تناقلها عبر ثلاثة أجيال حيّة من جهة ثانية، وإلى سالنامات (مراجع عثمانية سنوية) ودلائل ومراجع تاريخية من جهة ثالثة، «فتحت لنا آفاقًا جديدة ومثيرة لقراءة ملامح الحياة اليومية وتحليل نسيجها الكامل خلال فترة التنظيمات وما تلاها»، كما ذكر الباحث سليم تماري على غلاف الكتاب الأخير.

استعنّا بصفحات خطّها عينٌ بيروتي منذ أواخر القرن التاسع عشر، واستكملناها بشهادات وتسجيلات سردية وانطباعية تعود إلى أحفاد هذا الأفندي وأنسبائه، تسقّطناها من المحيط العائلي ومن البيئة المدينية في بيروت (الحفيد مخلص) ودمشق (فاديا ابنة الحفيد وليد) وحلب (الحفيدة دلال). ووثّقناها بمراجع[2] عُنيت بتاريخ بيروت والمنطقة. وتشعّبت الدراسة فصولًا رسمت ملامح انفتاح درّة الشرق وحاضنة الحداثة التي تشكّلت فيها هويات أبطال هذه السيرة المدينية، التي رعت تفتّح وعيهم القومي وتطلعاتهم التحرّرية وتجاوبهم مع المبادئ الإنسانية وبوادر الحداثة الغربية.

ثانيًا: الكتاب: المضامين وآليات التأليف

أفندي الغلغول شاهد على تحوّلات بيروت خلال قرن (1854 – 1940)، مؤلَّف يحكي بأسلوب سلس ومأنوس سيرة ذاتية لربّ عائلة بيروتية عاش تبدّلات أحوال منطقته، بلاد الشام، ومدينته بيروت، خلال القرنين المنصرمين التاسع عشر والعشرين. ومكّنتنا الخلفية الأكاديمية من نقل سيرة هذه العائلة من تاريخها الضيّق والمحدود بشخص هاشم الجمّال (الشخصية المحورية) توسعًا إلى سيرة بيروت طيلة قرن كامل من تاريخها.

يندرج الكتاب في إطار الجهد البحثي الرامي إلى رأب القطيعة بين التاريخ والعلوم الاجتماعية، ويزخر بالصور والوثائق والخرائط والبطاقات والطوابع البريدية. كما يعتمد تقنية السرد الروائي ليستقصي تفصيلات حياةِ مديدةٍ عاشها

(2) عبد الباسط الأنسي، معد، دليل بيروت: تقويم الإقبال، لسنة 1327 هجرية، السنة الشرقية 1324 = 1325، السنة الغربية 1909 = 1910 (بيروت: مطبعة جريدة الإقبال، 1909)؛ محمد عبد العال وعبدو عبد النور، دليل سوريا ومصر التجاري لسنة 1334 روميّة الموافقة 1908م (دمشق: مطبعة بدائع الفنون، [د. ت.])؛ داود خليل كنعان وإبراهيم نعوم كنعان، بيروت في التاريخ، 2 ج (بيروت: مطبعة عون وحداد، 1963)؛ هنري غيز، بيروت ولبنان منذ قرن ونصف، تعريب مارون عبود، ط 2 (بيروت: دار المكشوف، 1949)، والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في بيروت والولايات العثمانية في القرن التاسع عشر: سجلات المحكمة الشرعية في بيروت، تقديم ودراسة وتحقيق حسان حلاق (بيروت: الدار الجامعية، 1987).

عينٌ بيروتي. وتكمن أهميته في أنه شارك في شبابه في تأسيس جمعية المقاصد في بيروت، وتدرّج في سلّم الوظائف الإدارية في حمى السلطنة العثمانية وفي عدد من مدنها وألويتها. وفي أيامه الوظيفية الأخيرة ترقّى من رتبة مدير المال إلى قائمقام، وختم حياته المهنية بتوّلي رئاسة بلدية صيدا بالإنابة عشية الحرب الكونية. وأظهرنا عبر نصوص الكتاب، وبالاستناد إلى المصادر التقليدية وغير التقليدية، كيف تكوّن التفكير النهضوي لهذا العيّن البيروتي من خلال تفاعله مع نخبة من أعيان المدينة لتأسيس جمعية المقاصد في بيروت في عام 1878 وإطلاق رحلتها العلميّة.

هي سيرةُ حياة حافلة لعين لعائلة ولحيّ ولمدينة في آن. لكننا انطلقنا من رواية السيرة بحدّ ذاتها وبتفصيلاتها المغرقةِ في «اليومي» لنذهب منها إلى الجوهر. توسّلنا الذاتي لنقارب الموضوعي، أي عملنا على يوميات مقلّة تركها هذا الأفندي البيروتي، ومن خلال استقرائها وتدقيقها والعودة إلى المراجع المعنيّة رسمنا ملامح مدينته التي تفتّحت بواكير حداثتها خلال فترة ما بين القرنين. فتحوّلت من بلدة صغيرة إلى مدينة عالمية، وكان «الأفندي» شاهد عِيان على هذه التحوّلات.

الاستطرادات السردية التي تصادف قارئ الكتاب استدعتها الحاجة إلى ربط تسلسل الحوادث ونسج خيوط الوقائع التي شهدها هذا «الأفندي» وعاشها مجتمعه. لا يملّ القارئ من الاطلاع على هذه الاستطرادات لأنه سرعان ما يكتشف أنها تصبّ في خانة الجوهر وتضيء بعض تفصيلاته. فالمدينة وتبدّل أحوالها هما محور الكتاب. والدور المنوط بصاحب السيرة هو في كونه الشاهد والراوية الرئيس الذي تتوارد الحوادث وتترابط السياقات وتتآلف الوقائع، على لسانه ولسان الكاتب معًا، لرسم معالم الفضاء الثقافي الاجتماعي الذي اكتنف المدينة وبطلها المولود في باطن بيروت وداخل سورها، البيروتي العثماني الهوية، والغلغولي المقام في فترة التأهّل والإنجاب.

في عمل تأريخي مماثل يستهدفُ الحيّزاتِ الحضريةَ وأهلها على حدٍّ سواء لا بد من معين أساس يُستندُ إليه لرواية ما لم يُروَ، وكتابة ما لم يُكتَب لتاريخه.

المدوّنات والمقروءات والوثائق لا تكتمل وظائفها في بلورة الحقائق إلا متى سُندت بمسموعات أو مرويات تعين الكاتب في مهمته، وتظهر مقدرته على الاستعانة بالمسموع والمروي لتأكيد صدقية المكتوب وتوثيقه أسود على أبيض كما يقال. فالنصّ في محصّلة الأمر - والتاريخي في حالتنا - «نسيجٌ من الاقتباسات»؛ ووفق رولان بارت «مساحة متعدّدة تختلط فيها كتابات عدّة وتتواجه». وتقتصر مهمة الكاتب على «خلط الكتابات ومواجهتها بعضها مع بعض»، فتعبّر اللغة عن نفسها باللغة كما يقول بلزاك[3].

جديدنا هنا هو إدخال العنصر الروائي الشفوي في المتن المكتوب، ليزيد معرفتنا بالموضوع المدروس، ويخبّرنا عن وقائع عاشها أبطالها، ووصلتنا بالتواتر، لكن بلغةٍ نفهمها لأنها تخبّر في الحقيقة عن أحوال أهل المدينة وعن طبيعة معاشهم، من دون أن تسقط تفصيلات واستطرادات «وخبريات» يستدعيها السياق، لكنها لا تدخل عادة في «جنّة» الكتابات البحثية.

ثالثًا: أنسجة الإثبات والتغيير
الوثائق والصور الفوتوغرافية

أما شواهد وأنسجة الإثبات والتغيير التي أعانتنا واسترشدنا بها لرسم ملامح الشخصيات أو استكمال سير الأمكنة أو استجلاء ظروف التبدّلات العمرانية التي عاشتها بعض مدن بلاد الشام التي ورد ذكرها في الكتاب، فتراوحت بين الوثائق الشرعية (المِلكيّة) للقرن التاسع عشر والصور الفوتوغرافية ونهاياتها التي تتداخل معها في التاسع عشر، وتحلّ محلها في القرن العشرين. أنسجة الإثبات والتغيير هذه، وفي شقّها الأول تحديدًا، يعتمدها أغلب المؤرّخين والباحثين المهتمين بمتابعة أحوال بلاد الشام وسواها بالطبع.

---

(3) أفكار مستقاة من كتاب: دانيال تشاندلِر، أسس السيميائية، ترجمة طلال وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 334.

الميزة التي تفرّد بها الكتاب هي في تخصيصه فصلًا للصور الفوتوغرافية، الفردية منها والجَماعية، العائلية منها و«الإخوانية»، وفي توظيفها لاستقراء معالم المرحلة/ المراحل والأماكن التي التقطت فيها، واستجلاء تبدّلات «الموضة» عند أبناء مدن الساحل. فثقافة الملبس وثقافة المقهى والترفيه واكتشاف أهمية الزمن وتنصيب ساعات الأبراج وتثمين دورها في ضبط إيقاعات العمل، وإدخال التناغم بين الزمن الحديث وانضباط العمل[4]، بدت أكثر ما بدت من خلال التفصيلات التي أمدّتنا بها الصور، وساعدتنا بذلك في قراءة المستتر وكشف المغيّب وإعادة تركيب الأطر الاجتماعية الثقافية، لا بل الاقتصادية والمعيشية، لسكان هذه الصور. وهنا توظيف سكونية البصري لاستقراء معالم الشفوي والمدوّن على القسمات والملامح والنظرات التي تكاد تنطق به.

شكّلت الصورُ إذًا أول مصدرٍ بصري وغير تقليدي لجأنا إليه لاستكمال المكتوب، أي المدوّنات المقلّة لبطل السيرة، فضلًا عن سطورٍ تعود إلى مراسلات له ولأبنائه وأحفاده. ولا نغفل بالطبع هنا ذكر وثائق الأحوال الشخصية المدوّنة بخط اليدّ، والوثائق الرسمية باللغات التركية والعربية والفرنسية (هويات وجوازات سفر موقتة وشهادات مدرسية وجامعية ...) وسواها من الوثائق الرسمية منها أو العائلية العائدة إليه وإلى سلالته.

أما المصدر الثاني غير التقليدي الذي يشكّل عونًا إضافيًا لعملنا التأريخي المديني، فهو الرواية الشفهية. وبما أننا من اللسانيين الذين أنجزوا دراسات ميدانية وتطبيقية[5]، فالعودة إلى الرواية - أو الراوي اللغوي - عنصر جوهري في دراستنا.

الراوية أو الإخباري[6] في التعريف: أحد أبناء اللغة الذي يستقي عالمُ

---

(4) فكرة أوردها سليم تماري في: سليم تماري، عام الجراد: الحرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين: يوميات جندي مقدسي عثماني 1915 - 1916 (بيروت؛ القدس: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ مؤسسة الدراسات المقدسية، 2008).

(5) محكية بيروت العربية 1981، محكية الصاغة اليهود في صعدة 1991، خطاب الرشوة في لبنان 2008 ، ولغة الشباب في بيروت 2012 ، واللغة الهجين «العربيزي» 2013 في بيروت.

(6) يستخدم الباحث سعد الصويان هذا المصطلح، إضافة إلى مصطلح «الراوي»، في: سعد=

اللغة منهم المادة اللغوية المحكية بقصد تحليلها، ولا يُكتفى غالبًا براوية واحدٍ بل تُختارُ عيّنةٌ من الرواة لتمثّل الجماعة اللغوية تمثيلًا مقبولًا من حيث مستويات الثقافة والفروق الناشئة عن الجنس والعمر[7]. والرواة الذين يُعتمدون في مجال الكتابة التاريخية لا يخرجون في التعريف عن هذا الإطار، إن كان موضوع تمثيل الجماعة اللغوية يغيب ليُصارَ الكلام على تمثيل الحيّز الحضري المعني أو البيئة العائلية المتمحورة حولها الحوادث.

رابعًا: نماذج لاستحضار الرواية الشفوية وتوظيفها في المتن المكتوب

تأسيًا على ما سبق نلاحظ أن البحث عن الإخباريين أو الرواة المعنيين والاهتمام بمدى صدقية أقوالهم وتوجيه الاهتمام إلى مراحل حيواتهم التي تمكّنهم من استذكار تفصيلات الماضي ومدّنا بمعلومات تضيء طبيعة بحثنا التاريخي، مهام ليست يسيرة. لكن تحقيقها يتطلب رسم خارطة طريق تبيّن توزّع سلالة هذا الأفندي، عائليًا ومكانيًا وزمنيًا. وليس بإمكان الباحث منّا تجاهل الوسط الاجتماعي الذي عاشه هؤلاء الرواة، ولا المفاصل الجيوبوليتيكية التي واكبت تفتّح وعيهم، وطبعت المنطقة التي شبّوا وعملوا فيها بطابعها. ففي هذا الوسط بالذات تتشكّل هوياتهم ويتفتّح وعيهم على قضايا تتجاوز حدود عيشهم اليومي، ويتلمّسون معالم الحداثة التي بدأت بواكيرها تغزو مجتمعاتهم المحافظة (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)، وتترك بصماتها في منظومة سلوكياتهم وفي الشيفرات الاجتماعية التي باتوا يتقنوها وفي مقدمها الشيفرات السّلعية (الموضة واللباس والسيارة) والشيفرات السلوكية (التشريفات والطقوس وأداء الأدوار)[8].

=العبد الله الصويان، جمع المأثورات الشفهية (الدوحة: مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، 1985)، ص 26.

(7) رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية: إنكليزي - عربي (بيروت: دار العلم للملايين، 1999)، ص 246.

(8) قارن بـ: تشاندلِر، ص 255.

عملية رصد المرويات الشفهية العائلية وتدوينها لاستكمال لوحة حياة هذا الأفندي البيروتي تمّت عبر أربع مراحل متتالية:

- المرحلة الأولى تمثّلت بجمع المادة من مصادرها الشفوية، أي بالعودة إلى الرواة من أحفاد الأحياء الذين زوّدونا خلال مدد زمنية متفاوتة (حوالى عامين بين 2010 و2013) بحصيلة ذكرياتهم عن العائلة والجدّ والعلاقات الاجتماعية التي اكتنفت مرحلة معايشتهم لهم، بما في ذلك التزاور والإقامة والسفر وحضور المناسبات (عقد قران الحفيد هاشم على ابنة عمّه خالدة بحضور الجدّ هاشم) وما إليها.

- المرحلة الثانية تمثّلت بالخطوة التحريرية الأولى، أي تفريغ المادة المسجّلة وكتابتها، وسبك المعلومات في نصوص مقروءة ومفهومة، وربط الخيوط الواهية أو المفتقدة بين الفقرات. وبغية التحقّق من صدقية هذه المرويات المجموعة بعد أكثر من خمسة عقود على وفاة صاحب السيرة، كان لا بد من العودة إلى وثائق ومراسلات والتدقيق في تفصيلات صور فوتوغرافية عائلية على علاقة بتلك الوقائع.

- المرحلة الثالثة لا تقلّ أهميةً عن سابقتيها، فالمعلومات المجموعة مشافهةً، وعلى ذمّة رواتها بالطبع، وبالاستناد إلى ما اختزنته ذاكراتهم منها بعد سنين عديدة، والمدقّقة بالعودة إلى المكتوب والرسمي (وثائق ومذكرات ومراسلات)، نُخلت ودُقّقت مجدّدًا بعد مراجعة الدلائل والسالنامات العثمانية التي أرّخت لتلك الفترة. وهذه الأخيرة تمتلك فضيلة ذكر أسماء ومناصب وأماكن عمل كبار موظّفي السلطنة العثمانية العاملين في مختلف إداراتها ومدنها وألويتها، بمن فيهم هاشم أفندي الجمّال المعروف بـ «أفندي الغلغول» وبعض أبنائه وأنسبائه.

- المرحلة الرابعة والأخيرة وهي الأهمّ برأينا؛ إذ عاودنا خلالها مجالسة ومحادثة الرواة (الحفيد مخلص في بيروت، والحفيدة بديعة في حلب ونسيبتها فادية في دمشق)، لتدقيق معلوماتهم الأوّلية، أو للتأكد من صحّة ومنطقية

المرويات الشفوية التي زوّدونا بها وصغناها كتابةً وقارنّاها بمعلومات مدرجة في نصوص عائلية مكتوبة، أو بمعلومات تاريخية وإدارية مبثوثة في الدلائل والسالنامات والمراجع التاريخية. كما عدنا للغاية نفسها إلى ذاكرتنا الشخصية، أو استفسرنا كذلك من أفراد عائلتنا، أي أبناء الأحفاد في لبنان وسورية وفرنسا الذين لا يزالون يختزنون نتفًا من ذكريات تلك المرحلة. وتردّد بعضهم في بادئ الأمر باعتبار أن ما يختزنه ليس ذا أهميه ولا يستحق الذكر، لكنّنا استخدمنا مهارتنا وخبرتنا لنبش هذه المعلومات من الذاكرة.

خامسًا: التدقيق في الرواية الشفوية ونخل معطياتها

إعادة تدقيق الرواية الواحدة التي يزوّدنا بها الراوي في بداية عمل ميداني مماثل شديدة الأهمية. فالمقولة نفسها قد تتكرّر، لكنها قد تتغيّر أو تتناقض. لذا، من الأهمية بمكان الطلب منه مجدّدًا رواية الواقعة العائلية ذاتها بعد فترة للتأكد من المضمون وتسلسل الأفكار وترابط المعلومات واتساق الفترات الزمنية التي تتمحور حولها حوادث الرواية المعنيّة. فالمروي الذي يتحوّل نصًّا مكتوبًا لا يثبت ولا تتماسك أجزاؤه إلا متى استوفينا الرواية الشفوية حقّها من النخل والتدقيق والاستقراء، ووضعناها في إطاريها الزماني والمكاني بغية استكمال معالم المشهد الذي تخبّر عنه، وبالاستناد إلى ما يرسخ في الذاكرة البشرية.

نتمثّل بشاهد. فالمرويّة الشفوية التي تتناول بطولات جهادية قام بها الابن الأكبر لِـ «أفندي الغلغول»، والتي ترد على لسان ابن شقيقه حسن، أحد الأحفاد، ويدوّنها بشكل أوّلي في الستينيات، ووفق مسموعاته، وينقلها عنه مشافهةً شقيقه مخلص بعد عقود أربعة، تحتاج منّا إلى نخلٍ وتمحيص. فواقعة وفاة عمّه بشير في عُمان في عام 1928، بعد انتقاله إليها من طرابلس الغرب، يشوبها الغموض. الحفيد حسن يستعيد في الستينيات ما سمعه من والده، محيي الدين، النجل الثاني للأفندي عن واقعة وفاة شقيقه الأكبر. والرواية التي تردّدت أصداؤها لدى أفراد العائلة هي أنه قضى بلسعة قاتلة من ناموسة

في منطقة كلباء التابعة لإمارة الشارقة التي قصدها تلبيةً لدعوة المجاهد الليبي سليمان الباروني. ومتى رغبنا في تدقيق الرواية الشفوية بالعودة إلى كتاب[9] أصدرته زعيمة سليمان الباروني، لوجدنا أنه لحق بوالدها سليمان إلى عُمان لمكافحة الأوبئة، ومات جرّاء إصابته بلسعة من ناموسة (وخزة من الهوام) في مسقط، ودُفن هناك.

لمزيد من التدقيق عدنا إلى كتاب آخر[10] عن سيرة الباروني، يصوّب مسألة الوفاة التي استقيناها من الرواية الشفوية لنجل الأفندي أولًا والنصّ المكتوب من الحفيد ثانيًا وكتاب ابنة الباروني ثالثًا. وبما أننا حصلنا على مرجع ثانٍ يتناول الحقبة وسيرة المجاهد الليبي كلتيهما، كان لا بد من توسيع نطاق بحثنا. ففي فقرة «ماذا كان بعد وزارة الباروني باشا في حكومة الإمام»، يذكر الكتاب على لسان «الباشا» نفسه أنه استدعى فؤاد بشير الشامي[11] لإنشاء المستشفى. وهنا يضيف معلومة جديدة إلى معارفنا السابقة عن مسار حياة هذا الجرّاح الشامي، وهو أنه كان «دكتورًا مع المجاهدين في الحروب الطرابلسية من سنة 1911 إلى سنة 1919 (ضد الاستعمار الإيطالي)، لكن مع الأسف ما كاد يصل إلى مسقط حتى أصيب بالملاريا، فوصل إلى سمائل في حالة سيئة، وفي ظروف ذلك الشهر (تشرين الثاني/ نوفمبر) انتقل إلى الدار الآخرة، وكان مصابه علينا عظيمًا». حضور «الدوقتور بشير» إلى مسقط كان إذًا بقصد استكمال التنظيمات العصرية (مدارس ومستشفى والجيش والمالية)، لا لمكافحة الأوبئة كما ورد في الرواية المدوّنة والمتداولة في أوساط العائلة والمدرجة في الكتاب السابق. والوفاة حدثت في سمائل وليس في كلباء جرّاء الإصابة بالملاريا، وليس بلسعة من ناموسة.

(9) زعيمة سليمان الباروني، صفحات خالدة من الجهاد: للمجاهد الليبي سليمان الباروني، 2 ج (بيروت: [د. ن.]، 1968).

(10) أبي اليقظان الحاج إبراهيم، سليمان الباروني باشا في أطوار حياته، 2 ج في 1 مج (عمان: الدار العمانية، 1956).

(11) كل الأسماء الأولى لأنجال «أفندي الغلغول» مركبّة، أما صفة الشامي، فيراد بها تأكيد منبته المناطقي (بلاد الشام).

توقفنا مليًا عند هذا الشاهد ووثّقناه بمعلومات مدونة في مرجعين، لنثبت أن للمروية الشفوية أهميتها في تسليط الضوء على تفصيل تاريخي يعود هنا إلى سيرة عائلية. لكن إدراج هذه الرواية في خانة المكتوب الموثق والصالح للنشر، حدا بنا إلى العودة إلى مؤلِّفين تناولا تلك الفترة التاريخية، وتمحورا حول سيرة «الباشا» الليبي المجاهد الذي أعجب به هذا الجرّاح الشامي، فلحق به من الآستانة إلى طرابلس الغرب، ومن ثمّ إلى مسقط حيث قضى في سبيل قضية إنسانية آمن بها.

سادسًا: نجاح الرواية الشفوية والمزج السلس بين تقنيتي السرد والتأريخ

نجحت الرواية الشفوية التي اعتمدناها منطلقًا لتجميع الأخبار وتسجيل الوقائع في تظهير معالم الشخصية المركزية في المؤلف وفي تتبّع سير أبنائه. فمسارات العمر والتدرّج الوظيفي على مدى نصف قرن والوقوعات الشخصية (زواج وطلاق وولادات ووفيّات ...)، معطوفة على النجاحات الشخصية أو المهنية ومثيلتها من الإخفاقات والأتراح ولحظات القلق الوجوديّ والضعف الإنساني، فضلًا عن الأحلام والارتقابات والآمال المعقودة على الأبناء الذين أُرسلوا إلى الآستانة لتحصيل العلوم العالية. وما كان لنا أن نرصدَ ذلك كله ونتابع دقائقه ونستعيد تفصيلاته المتوارية لولا المرويات الشفوية التي سمعناها على لسان الجدّ، أي النجل الثالث للأفندي، في الأيام الخوالي، أو استقيناها من أهالي بيروت، أو دققناها مع أحفاد وأنسباء قبل التحاقهم بالرفيق الأعلى.

تمازج تقنيتي السرد والتأريخ المستند إلى تقنية العودة إلى المصادر التقليدية وغير التقليدية في عمل تأليفي ينطلق من سيرة الأشخاص وأرحامهم، ليرسم ملامح مدينة، ويتابع مراحل تفتّح بواكير حداثتها، ويرصد تبدّل أحوال أهلها، ليس بالأمر اليسر، وتظهر حِرَفية الباحث في تجنّب تسخير واحدهما لمصلحة الآخر. وهذا ما سعينا قدر الإمكان إلى احترامه. فوظّفنا التقنيتين كلتيهما، ومنحناهما حقيهما، وحافظنا على خيط أريان (الخيط الهادي) في ما بينهما. وهنا بالذات

أعانتنا الصور الفوتوغرافية والمرويّات الشفوية وسواها من المصادر غير التقليدية، لرسم ملامح تفتّح حداثة بيروت وكتابة تاريخ أسرة مدينية ضمن الحيّز الحضري الذي رعى تطور أحوالها خلال فترتي الحكم العثماني والانتداب الفرنسي.

من هنا، فإن التلاحم أو الافتراق بين الوقائع التاريخية الحديثة والنصوص السردية المسهبة في تفصيلاتها اليومية لا يشتتان انتباه القارئ، بل هما يأتلفان ويتماسكان لرواية حيوات الأشخاص، وتظهير حقيقة المشهد الثقافي الاجتماعي الذي هيمن على طبيعة معاشهم وطبع حَراكهم.

سابعًا: أنموذج تطبيقي: الأيام الأخيرة لِـ «أفندي الغلغول»

على سبيل المثال، ومن باب تثمين دور الراوية الثقة في رسم ملامح المشهد الأخير لبطل السيرة، اعتمدنا الرواية الشفوية لآخر أحفاده (مخلص مواليد 1929) باعتبارها نسيج الإثبات الوحيد المتوافر لدينا بعد حوالى ثلاثة أرباع القرن. فسرد لنا ما حفظته ذاكرته (10 سنوات) من تفصيلات الرحلة الأخيرة التي قام بها «الأفندي» إلى بلدة النبك السورية في عام 1939 تلبيةً لدعوة ابنه عارف. وهناك التقى جدّه في أيامه الأخيرة. ورسم لنا بعفوية سردية صورةً لعميد عائلته الذي أثقلت عليه الأيام، وتركت مظاهر الشيخوخة والمرض بصماتها الواضحة على ملامحه. وهنا نشير إلى أهمية المقابلة الشخصية التي أسعفتنا لدى سعينا للحصول على المعلومات الاستكمالية للوحة حياة «الأفندي» من هذا الحفيد بغية سدّ الثغرات التي صادفتنا خلال عملنا لنسج الخيوط وربط الحوداث واستكمال الوقائع.

شكلت هذه الواقعة خاتمة حزينة لسيرة الأفندي التي سجّلناها ودققنا في تفصيلاتها، وعدنا إلى روايات عائلية أخرى للمقارنة، شكلت حافزًا لنا للعودة إلى مراجع تاريخية[12] لاستكمال ظروف ومسوّغات تردّي الأوضاع العامة في

---

(12) كنعان وكنعان، بيروت في التاريخ، وواصف جوهرية، القدس الانتدابية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الثاني من مذكرات الموسيقي والصف جوهرية 1918 - 1948، تحرير وتقديم عصام نصار وسليم تماري، ط 2 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2005).

بلاد الشام جرّاء الحرب العالمية الثانية وذيولها التي انعكست سلبًا على العباد والبلاد. فالكلام على موجات الجوع والفقر التي ضربت البلاد وارتفاع أسعار المواد الأوّلية وصعوبة إيصالها إلى المواطنين - عائلة الأفندي في حالتنا - يتصف بالعمومية، ويختلط فيه الخيال الفردي - والعائلي - بالحقيقة التاريخية. لذا، كان علينا استقصاء هذه المسائل حقها عن طريق استنطاق المراجع المعنيّة والمقارنة بين مضامينها واستخلاص الضروري لطبيعة عملنا السردي والتأريخي على حدٍّ سواء.

ثامنًا: الكاتب راويًا ومعينًا إضافيًا لنسج الوقائع

المرويات الشفوية التي شكّلت سندًا لاستكمال ملامح السرد التاريخي لم نستقِها من الرواة فحسب، ونصيبنا منها لا بأس به، إذ وصلنا شخصيًا - نحن وأبناء الأحفاد الآخرين - كمٌّ منها عن طريق الأبنة الكبرى الحاجة نفيسة والنجل الثالث للأفندي، أي الجدّ إحسان. ونتوقف عند إحسان، الذي وصلتنا بالتواتر ذكرياته عن تلك المرحلة التي عاشها - ابنًا وزوجًا وأبًا ومديرًا للديون العمومية في أكثر من مدينة - وصلتنا بالتواتر ومن خلال مروياته الشفوية التي تميّزت بالدقة والإسهاب والتفصيل المملّ. مسموعاتنا شكلت إذًا عنصرًا إضافيًا لنسج خيوط الأخبار المرويّة على ألسنة الأبناء الذين عاصرناهم (نفيسة وصلاح الدين وإحسان)، أو الأحفاد الذين تسنّى لنا سماع قصصهم (الوالدة والخالين) أو الحفيدين الباقيين على قيد الحياة لتاريخ إعداد هذه الدراسة (نيسان/ أبريل 2014).

من هنا، فإن الطابع العائلي الحميم والعفوي عمومًا الذي ينحو إلى مبالغات تشوبها محاذير أحيانًا، في رواية تاريخ الأسر وسير كبارها، يرتدي أهمية في موضوع اعتماد التاريخ الشفوي معينًا إضافيًا في الأعمال التي تتناول تواريخ الحواضر العربية.

إن ما تقصّر عنه وثائق الأحوال الشخصية، الملْكيّة منها تحديدًا، وما يغيب عن مضامين كتب التاريخ والسالنامات والمذكّرات الشخصية أو المدوّنات

اليومية، وما يتوارى خلف أسطر المراسلات العائلية (بالعربية أو بالتركية)، وما لم تفلح الصور العائلية الجَماعية أو الإفرادية أو «الإخوانية» في كشف مستوره وقراءة خباياه العائلية والشخصية الدفينة خلف قسمات الوجوه والقامات المشدودة والطلعات البهيّة والشوارب الغليومية (à la Guillaume) والطرابيش الخمرية والياقات المعقودة بعناية ... نجحت الرواية الشفوية في استحضاره، أبيض على أسود، أمام ناظرينا. فقرأناه واستوعبنا مضامينه، وعشنا إلى حين، في أجواء زمنٍ عثماني جميل، وآخر انتدابي واعد، تدثّر بلباس الحداثة والعصرنة كي لا نقولَ «الفَرْنَجَة» ليداخل يوميات أهل الحواضر في بلاد الشام.

خاتمة

يتبيّن لنا من خلال اعتماد نمط الرواية الشفوية التي نسمعها ونوظفها في نصوصنا، وتحديدًا في أبحاثنا اللسانية أو الأنثروبولوجية، أن المرويات الشفوية التي تُلتقط من أفواه قائليها بلغةٍ عفوية لا تعمُّدَ ولا تكلّفَ فيها، حَرِيَّةٌ بالدرس والاعتناء، ويمكن الوثوق بها والبناء عليها بعد تمحيصها ونخلِ معطياتها والتدقيق في مضامينها. وهذا ما سعينا إلى توظيفه وإبراز أهميته في عملنا البحثي الذي شمل اعتماد تقنيات الرصد والجمع والتحليل والتدوين، فضلًا عن تقنية الاستماع وما يستتبعها من إصغاءٍ ومقارنة وتدقيق كما سبق القول.

في مختتم الكلام على قدرة البحث العلم، والأنثروبولوجي في حالتنا، على توظيف تقنية الرواية الشفوية لاستكمال رسم ملامح شخصية محورية، أو لاستجلاء معالم تطوّر مدينة وأهلها، نتساءل مع والتر أونج[13] عن الكيفيات التي تعتمدها الشخصيات الثانوية، مسطحة كانت أم نمطيّة، لتسلّم نفسها إلى شخصية تتّجه نحو «الاكتمال» على نحو متزايد. لن نفصّل كثيرًا في أطروحة الكاتب، لكن زبدة القول تتمثل في أن تحرّكَ الخطاب السردي من الشفوية الأولية نحو تحكّم كتابي وطباعي متزايد، يبيّن هذه الكيفيات.

---

(13) والتر ج. أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ 182 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 264-265.

للحقيقة، الخطاب السردي الذي اعتمدناه بدورنا أعاننا في عملية «خلق الشخصيات»، وتظهير ملامحها، وإسباغ نبضٍ إنساني عليها، على نحو مؤثر. ومن هنا يبرز «أفندي الغلغول» الذي ائتلفت تقنيتا الشفوية والكتابية معًا لإنتاج شخصية شبه «مكتملة» له، أي الشخصية التي أفلحت في تمثّل كيفيات وآليات تقلّب الحياة من حولها، كأنموذج حيّ لعَينِ بيروتي عثماني عاش تبدّل أحوال مدينته على مدى قرن من الزمن، تشعّبت سيرتها لترسم بعضًا من ملامح تفتّح هذا الثغر المتوسطي. وقد أبرزنا عبر الكتاب وهذه الدراسة كيف تضافرت الروايات الشفوية المتداخلة لرسم عوالم الأب والابن والأحفاد في أجيال ثلاثة تداخل فيها الفضاء الشخصي بالفضاء العام فأنتجا سيرة مدينة في حياة رجل.

المصادر المعتمدة في كتاب «أفندي الغلغول»

1- مستندات مكتوبة

أ- مدونّات هاشم الجمّال (ثلاثون صفحة بخط اليد تتضمن تواريخ وأسماء ووقائع شخصية وعائلية ومهنية بما فيها الأحوال الشخصية لأبنائه، أي الولادات والتأهل والإنجاب والطلاق والوفاة، وبيوعات البيوت).

ب- بطاقاته الرسمية وبطاقات أبنائه وبعض أحفاده (إحسان ومحيي الدين وعارف وصلاح الدين)، مطبوعة باللغتين العربية والفرنسية. وأهميتها في المعلومات المقلّة التي حملتها، إن على الوجه (المهنة ومكان العمل) أو على القفا (تفصيلات عائلية).

ج- البطاقات البريدية التي أرسلها شخصيًا، أو تبادلها أبناؤه وأحفاده خلال أسفارهم. وهي مدونة باللغتين التركية والعربية، وأثبت فيها معلومات تتعلق بأسباب أسفارهم (سياحة وأداء فريضة الحج وحضور زفاف أحد الأبناء أو التأكد من سلامة وصحة بعضهم، فضلًا عن طمأنة بعضهم بعضًا عن

أحوالهم أو ضيقها)، خلال فترات ما قبل الحرب الأولى وخلالها وبعدها. وبعض هذه البطاقات يحمل خرائط تمثل ألوية الدولة العثمانية وأهم مدنها ومنشآتها ومرافقها الحيوية.

د- يوميات ابنه محيي الدين ودفتر العائلة الخاص به وبطاقته الماسونية ودفتر خدمته العسكرية.

هـ- الشهادات المدرسية لابنه إحسان ووثائقه الشخصية والعائلية وجواز سفر فرنسي موقت لمرة واحدة ووثيقة عقد قرانه.

و- جواز سفر دبلوماسي ووثيقة اعتماد الخارجية اللبنانية عائدة للابن الأصغر صلاح الدين، فضلًا عن صحيفة عدنية أثبتت خبر وفاته.

2- أختام شخصية

أختام تعود إلى العائلة: هاشم أفندي وابنه إحسان وابنته نفيسة وقريبتهم حفيظة الكنفاني.

3- المرويات الشفوية

جمعتها من ابني الأفندي (إحسان ونفيسة) وأحفاده (نادرة وحسن وخالدة وناجي وهاشم)، قبيل وفاتهم، ومن الأحياء منهم (مخلص في بيروت ودلال في حلب وقريبتهم فاديا في دمشق). كما دققت في تفصيلات مع أبناء الأحفاد في لبنان وسورية وفرنسا.

4- المقابلات

أجريت مقابلات عدة مع آخر الأحفاد الأحياء في بيروت (مخلص بن محيي الدين) خلال مديات مختلفة، وآخرها في عامي 2010 و2011، وزوّدني خلالها بمعلومات قيّمة، نخلتها وتأكدت من صحتها بالعودة إلى آخرين، وبالاستناد إلى المدونات والرسائل والبطاقات البريدية وإلى الوقائع التاريخية.

كما أجريت مقابلات عدة غير مباشرة، أي عن طريق الهاتف، مع الحفيدة الأخرى في حلب (دلال بنت صلاح الدين)، كان آخرها في عام 2012 بخصوص مسار حياة والدها. وهذه المقابلات الهاتفية اعتبرها تمهيدية، لا أساسية. ولكنها ساعدتني على التحقق من تواريخ ووقائع وحوادث عائلية.

بكلمة، فالمصادر غير التقليدية التي استعنت بها، أي الصور الفوتوغرافية وتلك التي فصّلتها هنا، أعانتني كثيرًا في ملء الفراغات السردية واستكمال الحلقات الناقصة في مؤلفي هذا. وكانت خير عونٍ لي أضاء الكثير ممّا خفي من تفصيلات ووقائع وتواريخ استندت إليها لرواية تبدّل أحول بيروت خلال قرن من الزمن.

الورقة السابعة

«الحقيقة» في القصص المروية في أحوال ضاغطة صدقية الشهادة الشفوية من حيث هي وثيقة تاريخية

إسماعيل لعشر

هل نقوم بالإجراء عينه عندما يتعلق الأمر بـ «القول» أو بـ «الكلام» أو بسرد «قصة» أو بمجرد «الحديث»؟ وهل يمتلك كل ذلك الدلالة نفسها؟ وهل تحيل هذه الكلمات بطريقة ملائمة إلى العلاقات ذاتها وإلى الممارسات نفسها؟ سيبدو لكم حديثي بعيدًا عن إشكالية دقيقة بتعابير التاريخ الشفوي. بيد أن صفة بعيد لا تعني عديم الصدى. إن قبول شخص ما طلبًا من باحث اجتماعي لإجراء مقابلة، أو عرضَه الاضطهاد الذي تعرّض له أمام المحكمة الوطنية لحق اللجوء (CNDA)[1]، يحملان بعض التشابهات الجديرة بالملاحظة، ومنها على وجه الخصوص: أنه في الحالتين ينتج الكلام وتداوله ودرجة صلاحيته ضمن إطار إكراهي يتصف بالضغط؛ ليس بالنسبة إلى من يجيب عن الأسئلة فحسب، إنما بالنسبة إلى الجميع أيضًا. ومع ذلك، فإن الفرق بين المقابلة السوسيولوجية التي تتصف بأنها إجراء قصير[2] والشكل الآخر للتعبير (تقديم المظالم إلى القضاة)، هو أنه في

(1) Cour nationale du droit d'asile.

(2) يمكن لـ «المقابلة السوسيولوجية» أن تدوم ساعة ونصف ساعة لا أكثر، دونما ثقة مسبقة، ومن دون أي تعقيب بعد المقابلة.

الحالة الأولى يمكن أن تقوم علاقة مشاركة بين الطرفين من دون جزاء يترتب عنها، في حين أننا نكون في الحالات الأخرى أمام عملية طويلة غير مضمونة يعلن فيها شخصٌ معتمَدٌ موقفَه من الحقيقة؛ وهو الشخص الذي تعود إليه المسؤولية والقدرة في نهاية المطاف على تحديد المعنى الذي يجب إعطاؤه للحدث وعن الحدث أيضًا. فالمقابلة السوسيولوجية لا تنطوي على قرار ولا على التزام أو إعادة نظر بالالتزام. وفي الأساس ليست المشاركة مؤكدة. وفي ما يخص الزمن، فهو يستمر إلى حد يمكن توقعه، إلا في حال حدوث عارض مهم. من المؤكد أنه يتصف بظروف ضاغطة، فهو لا يتم إلا بأجلٍ محدود زمنيًا (تطرح الأسئلة كلها خلال ساعة ونصف ساعة)، لكنه يخلو من الرهان بالنسبة إلى أحد الطرفين[3]: لا نقول أبدًا لمن نجري معه مقابلة: «أود أن أعرف إذًا حقيقة هذا الجانب من حياتكم»، بل نقول ببساطة: «ما هو رأيكم بـ»، «أتعتقدون أن»، «ماذا تظنون»، «أخبروني كيف حصل ذلك؟» ... إلخ. فنحن لا نطلب منه أن يقول الحقيقة، إنما أن يقدم تفسيرًا، أن يشرح ويضيء ويعرض وقائع حصلت في الماضي أو تحصل في الحاضر. بكلمة واحدة نطلب منه أن يتكلم (ومن هنا نفهم التعبير: «يجب أن ندفعه إلى الكلام عن هذا الموضوع، وليس عن ذاك»... إلخ). أما المستجوَب، فيتكلم بشكل انتظامي إلى parle à، بمعنى أنه يتوجه إلى هذه المَلَكة أو تلك القدرة عند من يستجوبه. يتضمن الكلام ما يزيد على كفاءةٍ تقنية، منها القدرة على الإفصاح عن تفكيره بشكل شفوي. فهو مليء بوعد مضمر، ويمتلك ضمانًا لاحترام تعهد (ألا يقال: «أعطيتك كلامًا [بذلك]» أو «أعطني كلمة»). نحن أمام وضع مختلف تمامًا، هو التماس طلب اللجوء: في هذه الحالة تنعقد العلاقة، ليس بين شخصين قادرين على الإخلال بالتعهد كل لحظة من دون عاقبة، إنما بين شخص ومؤسسة. أو بشكل أكثر دقة: بين شخص مفوَّض من مؤسسته، وبالتالي مخوّل باتخاذ القرار، وشخصٍ في موقف تقديم التماس. فإذا ما

(3) إلا بالنسبة إلى الباحث الاجتماعي [السوسيولوجي] الذي سيقرأه في البدء أقرانه، وقد يتعرض علانية لنقد الجمهور (مديح، استحسان، سخرية،... إلخ).

استوجبت علاقة تقوم على المشاركة اتخاذَ قرار مشترك، مقبولٍ طوعًا، على الأقل بالشكل التالي («لا أودّ متابعة هذه المقابلة»، «هل تودون أن تضيفوا شيئًا آخر؟» - «كلا، ليس لدي ما أضيفه»)، فإن التماس الحماية، في الحالة التي تهمنا هنا، يستوجب تفاعلًا لا يكون القرار فيه مشتركًا، لأنه يعود حصرًا وبشكل لا عودة عنه إلى أحد الطرفين فحسب. وإذا ما اتُّخِذ القرار، أي إنه حظي بالقبول والاعتراف، فهذا لأن هؤلاء وأولئك يعرفون أن الأمور قد حُسِمت. فالجزاء هنا ليس فعلًا مرتبطًا بشخص، أو اعتباطيًا خالصًا يكشف عن السيادة التامة والشاملة لسلطة ما (طبيب، قاضٍ، محام... إلخ) بل يرجع، على الدوام تقريبًا، إلى ضوابط وقواعد وقوانين خارجيةً وُضِعت في مكان آخر، وإلى أخلاقيات خاصة بهذا الـوسط، أي بمعزل عن الإرادة والرغبات الشخصية. فالطبيب الذي يقول لمريضه المصاب بالسكري: «إذا تأخرت مرة أخرى عن الموعد سوف أتخلى عنك، ها أنا أحذّرك، انتهى الأمر بيننا»[4]، فهو لا يفعل سوى أن يلوح بإنذار قد يقوم بتنفيذه، أو يمتنع عنه، لا تكمن هنا الأهمية الكبرى. ذلك أن الأكثر أهمية هو التذكير الذي تم بهذه المناسبة، في ما إذا كان المريض قد تناسى أم أنه نسي حقًّا: الطبيب ومريضه ملتزمان كلاهما في فضاء مبني بطريقة لاعكوسية (لاعكوسية المكان والحالة والظرف الخاص بكل واحد وبسلطة اتخاذ القرار من جانب واحد، الممنوحةِ للطبيب والتي يجيزها لنفسه)، ومشروطٍ بديمومة زمنية؛ لأنه لا توجد علاقات مهمة تخص الفريقين إلا حين يتصفان بالديمومة (من باب التعارض مع الموقت والعابر واللاجوهري... إلخ)، وبالتالي يتحلّيان بالثقة (من باب التعارض مع الموقف المرتاب).

أود أن أعرض مثالًا دقيقًا أتعرض له دومًا في مجال مهنتي كقاضٍ محلَّف في المحكمة الوطنية لحق اللجوء (CNDA): خلال عقد الثمانينيات حصلت الانقلابات الأكثر أهمية، مع وصول طالبي لجوء آتين من بلاد لم تكن ممَثلة

(4) مثال واقعي تمامًا.

حينئذٍ. ففي عام 1979 سجلت لجنة الطعون 2329 التماسًا؛ وفي عام 1989 فحص 16,500 التماس؛ وفي عام 1991 ارتفع عدد طلبات الالتماس إلى 53,600 طلب. هناك عدد من العوامل يفسر هذه الصورة المتغيرة. فمن جهة هناك العوامل الخارجية المرتبطة بإعادة تعريف العلاقات الدولية. ومن جهة أخرى هناك العوامل الوطنية المعتمِدة مباشرة على سياسة الهجرة الجديدة للسلطات الفرنسية. فعلى الصعيد الدولي، اختلت التوازنات السياسية الكبرى في بداية التسعينيات. إذ شهدنا نهاية الحرب الباردة، واستمر الإفقار المتزايد لبلاد الجنوب، وتزايدت الحروب المحلية تحت أشكال حروب أهلية أو إقليمية، وأصبح النقل الجوي مُتاحًا بشكل أفضل ولأعداد أكبر بكثير، وكلها ظروف ساهمت بقوة في حصول موجات الهجرة (بحثًا عن عمل وملجأ) باتجاه فضاء البلدان الأوروبية الأكثر ثراء، ومنها فرنسا. كانت في البداية بعض البلاد الأفريقية، مثل موريتانيا وغانا وأنغولا ومالي وجمهورية الكونغو الديمقراطية (زائير سابقًا) هي التي قدمت النصيب الأعلى من طالبي اللجوء. وفي عام 1984 شكّل القادمون من زائير وسري لانكا 40 في المئة من طالبي اللجوء. وسيتنوّع هذا الطلب مع وصول أشخاص من القارة الآسيوية، خصوصًا من بنغلادش وباكستان والهند. من دون أن ننسى بالطبع الطلبات التي ستتزايد أهميتها بسبب العنف السياسي (كما في هايتي)، أو الإثني (كما في حالة الأكراد) للأنظمة السياسية. لنلاحظ في غضون ذلك أنه خلال الثمانينيات، ومع وصول جماعات جديدة ذات خصائص اجتماعية وسياسية أكثر تعقيدًا، أو فلنقل إن الصفة السياسية كانت أقل صراحة، سيتشكل خطاب عن اللاجئ المزيف (Faux réfugié). فعلى الصعيد الداخلي صادقت فرنسا في عام 1971 على اتفاقية نيويورك (Protocole de New York) التي سمحت بمعالجة طلب اللجوء القادم من بلدان أفريقية وآسيوية، وبالخصوص من بلاد فقيرة وتفتقد النظامَ الديمقراطي والثقافة الديمقراطية، وتوافق ذلك مع بداية ما سُمّي «الأزمة النفطية» في عام 1974 التي شرعنت في العام ذاته إغلاق الحدود أمام هجرة العمل. أدت سياسة إدارة الهجرة هذه ضمن اتجاه تقييدي إلى مضاعفة طلب اللجوء أربع مرات في سنة واحدة.

عندما يتقدم طالب التماس بطلب اللجوء، في حال كان الطلب يقدَّم أول مرة إلى المكتب الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية[5] (OFPRA)، أو في حال طعن مقدَّم إلى المحكمة الوطنية لحق اللجوء (CNDA)، فإن الحيثيات المطلوبة يجب أن تسوّغ، ليس حقوقًا جديدة، بل قبل كل شيء طلبًا للحماية البديلة (Protection de substitution). وبسبب أن دولته لم تستطع، ولم تحسن حمايته، أو لأنها تصرفت كمضطهِد، فإن الملتمس صاحب الطعن يطالب حينئذٍ بدولةٍ لجوءٍ أخرى كي يحصل على الحماية. ولهذه الغاية يجب أن يبيّن، عن طريق إظهار علامات مادية، وأن يثبت عن طريق إعداد قصته، أنه شخص تعرض للتعذيب أو أنه يخشى منه.

في الـ CNDA تكون القصة سردًا لحوادث حقيقية أو/ تخيّلية كتبت، ثم سُمعت بصوته. لكن الحوادث التخيلية لا تعني هنا أنها قد اختُلقت بالضرورة أو أنها لا تعدو كونها نسجًا من الأكاذيب، أو أنها بُنيت عمدًا بقصد تمرير الكذب على أنه صحيح. أن تكون هذه الحقيقة موجودة فهذا مما لا شك فيه، ولن يخطر ببال شخص أن ينكر ذلك، فالجوهري كما أرى يكمن في مكان آخر؛ ذلك أن الرحلة المخالفة للقانون هي في الحقيقة تتابع لمعاناة مولدة للعنف النفسي وللرضوض. فالتردد والخوف والاغتصاب أو خطر الاغتصاب ومصادفات الرحلة وعنف المهربين وحالة الترقب والعطش والجوع... إلخ، كلها حالات عملية تقترن غالبًا في ما بينها وتنتج ظواهر يعرفها جيدًا أطباء النفس وعلماء النفس بصفتها كبتًا (Refoulement) أو تشوشًا في الذكريات (Confusion des souvenirs). كما أن مرويات المخالفين وطالبي اللجوء الذين استقبلهم علماء الاجتماع وبعض المؤسسات على غرار الـ CNDA مرويات يختلط فيها الواقعي مع المتخيّل، والمزيفُ مع الصحيح، وانطباعات مع حالات معيشة، ذكرياتٌ دقيقة مع أخرى ملتبسة إلى هذا الحد أو ذاك.

السؤال الذي يُطرح حينئذٍ: كيف يمكن تقدير الحيثيّات، والحيثيات فحسب، في إطار من الحذر المسبق؟

---

(5) Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides.

يمكن للحذر هنا أن يُفهم بالمعنى المضاعف للخشية والشبهة والشكوك والحث (هل هو تحدٍّ؟) على تقديم توضيحات مقْنِعة من أجل تسويغ طلبه. كيف تثبت هذه الحاجة الملحة للحماية، مثلًا، من دون اختبار آخر سوى روايته عن نفسه التي ليست عصيّة على التصديق؟

لنقُل بشكل آخر: كيف يتوصل إلى إقناع القضاة وهو يقدم قصة مؤلفة من تجارب أو من وقائع [حيثيات] واسعة الشهرة[6] فحسب؟

ضمن هذه الأحوال الجبرية الضاغطة المخيمة على الـ CNDA، كيف يمكن لغريب معتاد على البحث عن أمن سياسي واقتصادي (يجب عدم الفصل بينهما أبدًا) خارج بلده أن يثبت قدرته على بناء قصة عن المصائب الشخصية، بلغة قاصرة ومن دون تدريب ومن دون ألفة مع تقنيات عرض السيرة الذاتية الخاصة بالمجتمعات الغربية؟ وكيف يمكنه أن يبين ويقنع، ضمن لعبة الأسئلة - الأجوبة التي لا يسيطر بأي شكل من الأشكال على قواعدها، وخلال مهلة زمنية مختصرة جدًّا، أن أسباب الحاجة إلى الغذاء في بلده مرتبطةٌ مباشرة بالسياسة الاقتصادية للسلطة القائمة أو للأنظمة التي تعاقبت منذ سنوات؟

حتى لو مُنح ساعات من أجل أن «يقدم حججه»، فإنه لن يتمكن من ذلك؛ والسبب ببساطة هو أنه لا يحسن، وربما لن يعرف ذلك أبدًا، اللهم إلا تحت شكل من البداهة الحدسية أو بكلمات يطلقها في حالة الغضب؛ وفي أفضل الحالات، تحت شكل قصة شبه مدرسية محفوظة عن ظهر قلب.

إن اتقانَ اللغة وحقَّه بترجمة أقواله أداتان لصوغ القصة، تبتعدان (إلى حد كبير أحيانًا) عن القصة الأصلية للملتِمس. وكما يعلم الجميع، ليست الصعوبة في الدفع إلى القبول بأن الوضع في بلده يتصف بأنه «غير قابل للعيش فيه» أو «لا يمكن للمرء أن يعيش إذا لم يتوافر الأمان له أو لعائلته». الكل يعلم ويفهم

(6) الوقائع الواسعة الشهرة هي وقائع تجعل من طالب الالتماس ضحية أو مناضلًا من أجل الديمقراطية. من باب التعارض مع حيثيات يُعتبر بموجبها محرومًا من هذا الحق، كونه معاديًا للحرية أو إرهابيًا أو شخصًا كان قد ارتكب جرائم ضد الإنسانية... إلخ.

ذلك جيدًا حين يكون قادمًا من الصومال أو من السودان، أو يكون كرديًّا آتيًا من سورية، أو ينتمي إلى جماعة الروم (Rom) في البوسنة. الصعوبة القصوى (وغالبًا الاستحالة) تكمن في الدفع إلى قبول ما لا يُقبَل، أو، وهو الأفضل، جعل ما لا يقبل التصديق، قابلًا للتصديق: أنْ يقول ويصف مصيره السيئ ضمن المقولات والدوافع الخاصة به التي، بشكل آخر، ليست مقولات ودوافع المؤسسة في البلد المضيف أو تلك التي يرعاها القانون فيه. إن عالَم الدين وعالم الحقوق وعالم الاقتصاد... إلخ، هي بالأحرى عوالم رمزية مستقلة نسبيًّا، في القانون وفي التطبيق، تمتلك تشريعاتها الخاصة. هذا الجهد في فصل العوالم وفي إضفاء الاستقلالية عليها، الناجم عن عمل مديد في علمنة المجتمع الرأسمالي ليست حالة كونية [عالمية الطابع]. إن ما يبدو بشكل عفوي وطبيعي منفصلًا بل متعارضًا لدى بعضٍ، ليس كذلك بالنسبة إلى الآخرين. فالدين والمعتقدات الاجتماعية والسياسةَ وتوزيع الثروات الاقتصادية والانتماء الإثني تكون ممتزجة بالنسبة إلى عدد كبير من الزمر الاجتماعية. ومن المستحيل ثقافيًّا ومعرفيًّا، على سبيل المثال، أن تفصل امرأةٌ ريفية أمّية ومسلمة نطاقَ الدين عن نطاق الانتماء الإثني والمعتقدات الاجتماعية التي تقر بشرعية وضع الخضوع الذي تعيشه في الفضاء الاجتماعي والمنزلي. كذلك، من الحماقة تخيل أن هذه المرأة تستطيع أن تتفهم وأن تتقبل تمييزًا على صعيد المعايير والمبادئ والقيم بين الدين والحقوق السياسية والتحرر الجنسي. ليست الحوادث العارضة ومصادفات التاريخ هي التي تعتبر في مبدأ الهُويات أدواتٍ لتحديد الهويات، بل الطبيعة وقد أصبحت واحدة. إن قواعد التصنيف التي تضعها المؤسسات في البلدان الرأسمالية المتطورة تنظم وتقنن، تحت شكل من المبررات الكبرى أو الأسباب العظمى - وهي في كل مرة خاصة (مبررات اقتصادية، ثقافية، سياسية، دينية... إلخ)، الدوافعَ المتعددة، والمتشابكة دومًا إلى هذا الحد أو ذاك، التي يُطلب من المرشحين تقديمها بلغة عصيّة عليهم، تتصف بالتجريد والتقنية هي لغة القانون والدولة. ولا يصلح هذا مع الذين يُطلب إليهم إثبات أن دخولهم عنوةً إلى الأمة كان لأسباب وجيهة ونبيلة فحسب، لكن بالتعميم، فإن كافة الذين سيحكم على وجودهم أو سينظر إليه كاعتداء على حق الإقامة، لن ينتهي بهم الأمر إلى أن يشرحوا أسباب رحيلهم عن بلدهم.

لكن حقيقة الرهان الأول تكمن في ما هو أبعد من معرفة صحةِ القصة من كذبها. وما من حاجة إلى القول بدقة إن هذا الاختبار سيكون من الصعوبة بمقدار ما تكون الـ CNDA وحدها السلطة القضائية الإدارية الفرنسية الوحيدة التي لا تفحص إلا الالتماسات التي قدّمها الغرباء.

سيبقى هؤلاء قبل كل شيء، في نظر الجميع وبالدرجة الأولى في نظر السلطات الحكومية، شئنا أم أبينا، غرباء يبحثون عن الإقامة والعمل في فرنسا، وبالتالي فهم سيبحثون[7] عن الخطاب الأكثر ملاءمةً، الأكثر مسموعيةً، أو بكلمة واحدة، الأكثر صدقية من وجهة نظر المقولات التي يتفهمها القضاة والمؤسسة.

أعرض عليكم الآن أن تدخلوا الـ CNDA لتروا مدى صعوبة عمل المقررين والقضاة في التأكد من صحة الالتماسات الملغاة. وفي الحقيقة، فإن التعامل مع أحوال الضمير [أو الحكم بناء على الذمم] من أجل اللجوء، يقوم بشكل أساس على علاقة يكون فيها الشخص الذي يُعد الملف أو بشكل خاص يقرر، مستندًا إلى اقتناع داخلي بأن الملتمس يقول، أو لا يقول، الحقيقة التي تخص أشكال الاضطهاد التي عاناها، وأن المخاطر المحدقة به إذا ما عاد إلى بلده، متوافقة أو غير متوافقة مع ما يؤكده.

المحكمة الوطنية لحق اللجوء: مواجهةٌ بين العوالم

يندرج الاستماع ضمن إجراء شديد المعيارية، فالعبارات الطقوسية في الجلسة القضائية («أعلن افتتاح الجلسة»، «نطلب المناداة على القضية الأولى»، «شكرًا سيدي (إلى صاحب الدعوى)، ستتشاور اللجنة وستعطيك الجواب في مهلة شهر تقريبًا»... إلخ)، هي التي تضغط ماديًّا وزمانيًّا على المداولات. ويوجد عدا ذلك، كمكوّن أساس لهذا الإطار العام، طقسٌ في المقاعد (للرئيس والقضاة والمحامين وطالب الالتماس... إلخ)، وتنظيمٌ في مجرى الكلام لا يسمح (أو

(7) المقصود حقًّا هو بحث (تصادفي في الأغلب)، لأنه يوجد بخصوص قصة طلب اللجوء المطابقة، سوقٌ حقيقية يتنافس فيها عدد من بؤر التشغيل غير المرخصة على عرض خدمتها على طالبي اللجوء.

يسمح قليلًا جدًّا) باختلاط الأدوار. الملتمس لا يعرف في الأغلب، ولن يعرف، بتعابير الهوية المهنية والدور، مَن الذي طرح عليه الأسئلة، ولا كيف سيتخذ القرار، ولا على أي قرائن سيُبنى. أما بالنسبة إلى القضاة، فهم يعتقدون دومًا أنهم يعرفون من دون أدنى شك طبيعة الطلب الموجه إليهم. وفي الحقيقة يتلاشى التردد باطراد مع التقدم في الحوار. ومن هذا المنظور يعرض المقرر الحيثيات، وعند اللزوم المحامي، وهذا ذو أهمية كبرى. فإذا ما طالب المقرر في خلاصة تقريره عن «القضية» بإلغاء قرار المكتب الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية (OFPRA)، سيلتزم حينئذٍ كافة الفاعلين [المعنيين] بكل ثقة ويصبح تصور الأفعال القادمة متوقعًا، ومعترفًا به، وقابلًا للتفسير؛ أي بكلمة واحدة: يمكن السيطرة عليه. أما إذا أيّد المقررُ رفضَ الـ OFPRA فيبقى التعاون جائزًا، لكن سوف يتزايد بشكل صريح اختلال المواقف. وسرعان ما تصبح التوقعات المتعلقة بمواقف الطرف الأول (صوغ الحكم) والطرف الآخر (المدّعي ومحاميه بطبيعة الحال) متعاكسة، وستندرج أقوال هؤلاء وأولئك ضمن منطق من الشك المتبادل: بالنسبة إلى الملتمس، يتعلق الأمر بالإجابة فقط، إذا كان يستطيع، ومتى يستطيع، إجابة دقيقة عن أسئلة القضاة الثلاثة وعن مداخلاتهم.

تشييد المحتمل أم البحث عن الحقيقية؟

ما هي القصة الجديرة بالتصديق بما هي عليه؟ إنها القصة التي تكون «مُحكَمة»، بمعنى أن تكون مزوّدة بانسجام وتماسك داخليين وظاهريين. التماسك الداخلي يحيل إلى اتصالية في قصة السيرة الذاتية: أي يجب أن يكون الاختلاف معدومًا أو عديم الدلالة بين التقرير المكتوب واستجواب الـ OFPRA والاستماع في لجنة الطعون. يعتبر تماسك القصة الداخلي القائم على التعاقب الزمني للحوادث عنصرًا مهمًّا لصدقية القصة. لكن أكثر من ذلك، إن الوقائع البارزة، وغير المتبدّلة حكمًا في الزمان والمكان هي التي ستعزز بشكل كبير بعد تقويم القصة، ليس من صحتها بل من أرجحية الوقائع المعروضة: تكون النتائج متعارضة جذريًا تبعًا لما إذا كان قد أكد وجوده في باكستان وبحوزته رواية آيات شيطانية (*Les Versets sataniques*) لسليمان رشدي أم أنه باع 300 نسخة منها

للآخرين[8]. يحكم في الرواية الأولى بأنها «معقولة تمامًا»، بمعنى أنها مقبولة تبعًا لفهم القضاة ولطبيعة خبرتهم في هذا الميدان. أما الرواية الثانية فتعتبر من نسج الخيال، بمعنى أنها من الدقة كما لو أنها مستوحاة من خيال المدعي وبنات أفكاره. في الرواية الأولى يتقاسم الملتمِس مع قضاة لجنة الطعون تصورَ الوقائع [المعروضة] والأفعال التي فهمت واعتبرت على أنها عادية [ممكنة الحدوث]، طبيعية، مألوفة، معروفة هناك وهنا. وفي الرواية الثانية، تتباعد الوقائع والأفعال كثيرًا عن المعتاد لأنها «اختُلقت» بدافع الحاجة إلى سبب لتجنب ملاحقات قانونية مثبتة، وهذه توجد هناك وهنا مع فروق قليلة تقريبًا (مثل القيام بنشاط مخالف للقانون ويستوجب العقوبة هنا وهناك، وجود أقسام للأمن في باكستان لا تراعي حقوق الإنسان، الحاجة إلى امتلاك مصادر مادية ومالية، الانخراط في شبكة مقاتلة أو تعمل على هذا المنوال... إلخ).

بهذا الشكل توشك الصدقية أن تحظى بالاعتراف عندما تُعقد الصلة بين قصة المظالم التي تعرّض لها شخصيًا (التماسك الداخلي) والحالة القائمة في البلد الأصلي (التماسك الخارجي). لكن كي تقل الشكوك في الصلة بين القصة الشخصية والوضع في البلد الأصل إلى الحد الأدنى، يجب أن يكون الملتمس قادرًا على تلبية شرطين آخرين: الشرط الأول يقوم على حشد صور شرعية إضافية [مرجِّحة] أو شهود فوق الشبهات كلها يقرّون بصدقية أقوال المدعي: تلكم هي حالة مجيء مسؤول عالٍ من منظمة فرنسا أرض اللجوء[9] (FTDA) إلى لجنة الطعون كي يشهد لمصلحة مناضل موريتاني في مجال حقوق الإنسان، كانت الـOFPRA قد رفضت طلب لجوئه. لكن من المهم التدقيق في أن قدرة الملتمس على حشد مثل هذه المصادر تُعد أمرًا نادرًا. الشرط الثاني يقوم على أن يدعم بـ«برهان مؤيد» (مثل صور لمنزله، سجله التجاري، صك ملكية، شهادات رسمية، مصدقات عمل، مقالات صحفية تذكر المدعي شخصيًا، وأقاربه أو عائلته... إلخ). لهذه البيّنات هنا غرض هو أن تزيل الشك عن طلب اللجوء

---

(8) تأكيد استمعت إليه شخصيًا في إحدى جلسات الـ CNDA.

(9) France terre d'asile.

الذي قد يكون بدوافع اقتصادية فحسب: «كنت سعيدًا في بلدي، لماذا إذن آتي للعيش في فرنسا ضمن ظروف غير مستقرة؟». فإذا كان لهذه الحجة أن تحدث تأثيرات إيجابية لدى أعضاء الـ CNDA، فهذا يعني أن الأشخاص الذين يقدمون هذه المعلومات عن وضع ثرائهم الاقتصادي يحتلون أيضًا، وبما يتفق مع ذلك، مكانةً اجتماعية وعمومية في البنيات الشرعية أو غير الشرعية (حزب، جمعية، لجنة الحي، نائب محلي أو مناطقي أو وطني... إلخ).

في جميع الأحوال يجب عليه أن يصرح بـ «الأسباب الحقيقية» لقدومه علانيةً، خوفَ التنصل منها، على الأقل أخلاقيًا، وهذه الأسباب يجب أن ترجع دومًا وبشكل إلزامي إلى وضع مثالي من حسن الضيافة والحماية، يتوافق اتساعه مع فضاء شِنغن[10]؛ والمقصود بفضاء شِنغن هو مناخ ثقافي أو حضارة مشتركة بين الدول التي تتقاسم فلسفةَ حقوق الإنسان ذاتها. ما من شك أبدًا في أن هذه الكفاءة التي تقوم على جعل ما هو متعذر الوصف قابلًا للوصف باستخدام لغة أخرى وبالتفويض (محام أو مترجم)، تعد كفاءة سيئة التوزيع بشكل كبير. إن قواعد التصنيف المؤسساتي هي التي توزع بصيغة سبب أعظمي Raison) (majeure، الدوافع المتعددة والمتشابكة إلى هذا الحد أو ذاك التي أُخطر بها المرشحون، لعرضها في لغة (لم يتعلموها قط) هي في آن واحد مجردة وتقنية خاصة بالقانون والدولة. إن تدوين القوانين الذي يتضمن صياغة موضوعية بشكل قوانين وأنظمة وأحكام... إلخ، لما يجب فصله (الدين، الزمرة الاجتماعية، الرأي السياسي، الانتماء الإثني... إلخ) في سبيل إدارة عقلانية لنظام قانوني وديمقراطي حديث، لا يوجد في الواقع إلا في البلدان الرأسمالية المتطورة.

إن الذي يبدو مفصولًا بشكل طبيعي بالنسبة إلى بعضهم، ليس بالضرورة كذلك بالنسبة إلى بعض آخر في ما يخص طلبة اللجوء. هذا الاختبار بالنسبة إلى الأخيرين ليس ممكنًا، من الناحية الموضوعية والذاتية، إلا نادرًا.

---

(10) فضاء شنغن (l'espace Schengen): اتفاقية وقعتها مجموعة دول أوروبية في عام 1985 في مدينة شِنغن في لوكسمبورغ، وتنص على أن تفتح حدودها لحاملي تأشيرة دخول إلى إحدى هذه الدول. [المترجم].

الورقة الثامنة

الذاكرة والهجرة غير الشرعية
أساليب التهريب والتعرض للمخاطر:
شهادات شفوية لمهاجرين عراقيين إلى هولندا

حميد الهاشمي

مقدمة

تُعد عملية الهجرة غير الشرعية مشكلة كبيرة تهدد أكثر من طرف، فهي إضافة إلى ما تسببه للبلد الذي يستقبل المهاجرين، ولبلدان المرور والبلد الأم بالنسبة إلى المهاجر من أضرار وتبعات متعددة، يقع ثقلها الرئيس والمباشر على عاتق المهاجر نفسه، ذلك بحكم ما يواجه من مخاطر تهدد حياته وما يخسره في سبيل تحقيق هدفه في الوصول إلى بلد المهجر؛ إذ نسمع كثيرًا عن ضحايا الهجرة غير الشرعية من المهاجرين الذين يقضون في طريق الهجرة، غرقًا في عرض البحر أو بردًا في صقيع الجبال أو تيهًا في الصحراء وغيرها.

إن عملية الهجرة غير الشرعية تكون عادةً حُبلى بقصص المخاطر والمجازفات غير المحكية، تحتفظ بها الذاكرة الفردية والجماعية.

يتناول هذا البحث ما علق بالذاكرة الفردية والجماعية من حكايات وصور تصف طريق الهجرة والمخاطر والأهوال التي تنجم عن أساليب التهريب

غير الشرعية. ومجتمع البحث هو المهاجرون العراقيون بصورة غير شرعية إلى هولندا. وهُم عمومًا طالبو لجوء لدواعٍ أمنية واجهت بلدهم في مرحلة الأنظمة الشمولية السابقة أو في فترة الاحتلال الأميركي منذ عام 2003 وما تبعها، خصوصًا مرحلة ما وصف بالحرب الأهلية وصعود المد الطائفي ونشاط المليشيات والأعمال الإرهابية التي تطال الأبرياء بصورة عشوائية أو تستهدف أفرادًا وفئات ومكوّنات معينة من المجتمع.

إن الإشكالية التي يتناولها البحث تقوم على تدوين وعرض الشهادات والقصص غير المحكية للأساليب والمراحل والتكاليف الباهظة للهجرة السرية، ومن ضمن التكاليف الباهظة بالطبع السير على حواف الموت وابتزاز عصابات التهريب والمجازفة بأرواح المهاجرين، سواء بوضعهم على ظهور قوارب صغيرة تحمل أضعاف سعتها أو ضعف متانتها ولا تقوى على مجابهة الأمواج، أم في أسفل شاحنات النقل، أم وضعهم في خزانات محكمة الإغلاق يفقدون حيواتهم فيها، أم المجازفة بأرواحهم بنقلهم عبر أراضٍ خطرة كأن تكون مزروعة بالألغام أو ذات أسيجة مكهربة على الحدود أو مناطق وعرة أو في أجواء قاسية البرودة أو السير بهم لمسافات بعيدة لا يتحمّلها بعضهم كالمرضى والشيوخ والأطفال والنساء، أم التعامل معهم بقسوة وفرض أحكامهم (عصابات التهريب)، وبالتالي إنهاء حياة كل من يهددهم أو يعترض على أساليبهم وضوابطهم، خصوصًا في أثناء عمليات التهريب. ويبلغ الأمر مبلغًا بشعًا من نوع آخر، مثل تعرض بعض النساء إلى الاغتصاب من المهربين. ومع انتهاء دور المهرب واختفائه بعد انتهاء العملية أو فشلها، يضيع حق هؤلاء الضحايا معه.

تلجأ أغلبية هؤلاء المهاجرين إلى إخفاء تجاربهم وما تعرضوا له لأسباب عدة أهمها أن من (قواعد) طلب اللجوء في بلدان المهجر ألا يحكي المهاجر تفصيلات قصة مسيره ومراحلها، لأنه بذلك يكشف طريق مروره، وبالتالي يُعاد إلى البلد الذي قدم منه، بحجة إمكان تقديم الطلب في ذلك البلد، أو الدخول في متاهات التحقيقات القانونية التي إن وصلت إلى المهربين فربما ترتد عليه

لأنهم عبارة عن مافيات لها أذرع حتى في بلدان المهجر. كذلك يُحجم أغلب المهاجرين عن ذكر التفصيلات المروعة التي تعرّض لها وما دفعه من ثم خشية ملامة ذويه ومعارفه.

من هنا تنبع أهمية تناول هذا الموضوع في تتبع خيوط الهجرة غير الشرعية وأساليبها والمخاطر التي يتعرض لها المهاجرون، وبالتالي ما يمكن أن يقدمه إلى الجهات المعنية والمختصين، فضلًا عن الرأي العام، علّه يحدّ من الظاهرة ونتائجها الكارثية. وعلى الرغم من خطورة هذه الظاهرة، فإن بحثها وفق منهجية التاريخ الشفوي يعتبر شحيحًا جدًّا. وتكاد تكون الدراسات التي تتناول الذاكرة الجماعية للمهاجرين غير الشرعيين معدومة، على الرغم من أهمية التاريخ الشفوي باعتباره منهجًا لدراسة الحوادث والحركات والتغييرات التاريخية، برز في النصف الثاني من القرن العشرين، كمقابلات تُجرى مع شهود عيان مشاركين في حوادث الماضي القريب بغرض إعادة بناء الكتابة التاريخية، وكان لذلك أثر فاعل من الناحية التطبيقية للتاريخ المعاصر في عدد من البلدان، كما يقول بيركس وتومسون[1].

يصعب جدًّا على أي باحث أو مؤرخ للأزمنة الراهنة الاستغناء عن المصادر الشفوية أو أن يضرب صفحًا عنها، أيًا كان الشكل الذي تتخذه أو ترد فيه[2]. لذا يعتبر العمل وفق طريقة بحث التاريخ الشفوي منهجًا بحد ذاته، فالمنهج الشفوي أداة مهمة في تسجيل الشهادات الحية في شأن قضايا مختلفة تهم حياة جميع الناس، وإحدى طرائق البحث التاريخي، إذ يعزز التعددية في تناول الخبر التاريخي، ويكون غالبًا مستبعدًا من المصادر الأرشيفية المكتوبة. ويمكنه أن يرقى إلى منهج علمي يسعى إلى تحويل الرواية الشفوية إلى نصوص محفوظة باستعمال الوسائل والتقنيات الحديثة لتوثيق الأخبار الماضية من

---

(1) Robert Perks and Alistair Thomson, eds., *The Oral History Reader*, 2nd ed. (London; New York: Taylor and Francis Group, 2003), p. ix.

(2) فتحي ليسير، تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر، تاريخ (تونس: دار محمد علي الحامي، 2012)، ص 122.

خلال تدوين الوقائع التاريخية على أسس علمية متينة[3]. وهو منهج بحث يُعنى بدراسة الماضي من خلال الكلمة المحكية المحفوظة في الذاكرة والمنقولة شفويًا[4]. وباتت الرواية الشفوية متممةً ولازمة لتوكيد ما ورد في الوثائق الرسمية التي صدرت عن الحكومات، إلا أنه يجب على الباحث المؤرخ ألا يعد تلك الرواية بديلًا مما ورد في الوثائق لأي سببٍ من الأسباب؛ إذ قد يداخل الراوي الهوى، فيذكر ما يحلو له من وقائع مع بعض المبالغة، خصوصًا إذا كان مناوئًا لسياسة حكومته التي وقعت الحوادث في زمنها[5].

تيسر لنا الاطلاع على دراسات وتوثيق للمهاجرين الإيرلنديين خصوصًا، إلى الولايات المتحدة الأميركية والمملكة المتحدة والمهاجرين الصينيين إلى لندن، لكنها لا تخص المهاجرين بصورة غير شرعية. بينما توجد دراسة تتناول المهاجرين المكسيكيين إلى الولايات المتحدة الأميركية: **أميركا التي تحت الأرض قصص حياة أشخاص لا يملكون أوراقًا رسمية**[6] التي تسلّط الضوء على المهاجرين غير الشرعيين من بلدان أميركا اللاتينية خصوصًا إلى الولايات المتحدة الأميركية، ويعيشون بأوراق غير مكتملة أو لاجئين بأوراق غير رسمية، ويستغلهم عدد من المواطنين الأميركيين في أعمال شاقة ويعيشون في الظل أو في الخفاء، ومن هنا اكتسبت الدراسة العنوان المذكور. وقَدِم هؤلاء المهاجرون من الجنسين إلى أميركا يبحثون عن حياة أفضل لأسرهم، ويعيش

(3) محمد مجاود، «أهمية المنهج الشفوي في الكتابات التاريخية،» **الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية**، عدد خاص (كانون الأول/ ديسمبر 2012)، ص 7-8.

(4) عادل يحيى، محمود إبراهيم وتوماس ريكس، إعداد، **من يصنع التاريخ؟ التأريخ الشفوي للانتفاضة: دليل للمعلمين والباحثين والطلبة**، صف وتنضيد ناديا غطاس؛ تدقيق لغوي يوسف أبو فارة ومحمود أبو هشهش (القدس: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي، 1994).

(5) عبد الحميد جمال الفراني وناهض محمود إبراهيم محسن، «دور التاريخ الشفوي في توثيق ملفات القضية الفلسطينية: «الرواية الشفهية عند يزيد صايغ في كتابه: الكفاح المسلح، والبحث عن الدولة» (الحركة الوطنية الفلسطينية 1949-1993م): دراسة تحليلية،» موقع دائرة المعارف الفلسطينية، 30/8/2013، <http://ency.najah.edu/node/2>.

(6) *Underground America: Narratives of Undocumented Lives*, Compiled and Edited by Peter Orner; Foreword by Luis Alberto Urrea (San Francisco: McSweeney's, 2008).

هؤلاء المهاجرون غير الشرعيين أوضاعًا لا تلائم إنسانيتهم، حيث يعملون ساعات طويلة في خدمة بعض العوائل أو في مصانع صغيرة.

في مشروع بحثي لتوثيق التاريخ الشفوي للمهاجرين المكسيكيين إلى الولايات المتحدة وبإدارة جمعية منيسوتا للتاريخ الشفوي (Minnesota Historical Society) امتد لسنتين (1975 - 1977)، جرى جمع وثائق وشهادات شخصية وتسجيلات وصور فوتوغرافية وأي متعلقات ممكنة، و74 شهادة شفوية لمهاجرين يعيشون في ولاية منيسوتا[7]. لهذا نعوّل أن تكون دراستنا هذه رائدة في مجالها، خصوصًا باللغة العربية، وأن تكون أرضيّة لدراسات لاحقة.

من المعروف أن المقابلة تُعدّ واحدة من الأدوات المنهجية المدخرة التي تستخدم في بحث التاريخ الشفوي والأنثروبولوجيا والفولكلور، حيث يسعى التاريخ الشفوي إلى جمع المعلومات عن الماضي من خلال الملاحظة والمشاركة في الحقبة الماضية. إنها آلية لجمع البيانات من السجلات غير المكتوبة عن الحوادث والناس والقرارات والعمليات التي حصلت باعتبار أن مقابلات التاريخ الشفوي ترسخ في الذاكرة[8]. وتؤكد سو جونسون، أستاذة التاريخ في جامعة ووستر، «يكفي 15 شخصًا لدراسة عدد من موضوعات التاريخ الشفوي، ويعطيك معلومات وافية. ومن الأفضل أن تقتنع بعدد قليل بهذا الحجم لتنفيذ دراستك ... كما يمكنك تنويع مصادرك من خلال المواد الأخرى التي تخدم بحثك»[9]. كما اقتصرت كاثرين هاينز في بحثها على 15 شخصًا[10].

(7) «Mexican-American Oral History Project,» 74 Interviews: 1975-1977, 10/11/2013, <http://collections.mnhs.org/ioh/index.php/10001437>.

(8) Barbara Truesdell, «Oral History Techniques: How to Organize and Conduct Oral History Interviews,» Center for the Study of History and Memory, Indiana University, 2013, p. 1.

(9) «Sue Johnson on Oral History,» Interview, by Barbara Mitra, Filimig by Marc Adams, University of Worcester, A Video Interview Available on the Website of the University and on <http://www.youtube.com/watch?v=nX1odZDA0gk>.

(10) Kathryn Haynes, «Other Lives in Accounting: Critical Reflections on Oral History Methodology in Action» (Paper Presented at The British Academy of Management Conference, Belfast, September 2006), p. 3.

يعتمد بحثنا هذا على شهادات رواها مهاجرون عراقيون بصورة غير شرعية، أو لاجئون وفق الاصطلاح الشائع، وهم ممن كان مقصدهم أو مستقرّهم لاحقًا في هولندا. ونستخدم هنا مصطلحات (هجرة غير شرعية وهجرة سرية ولاجئين أحيانًا) للإشارة إليهم، وتعطي الدلالة نفسها. فالهجرة السرية هي هجرة غير شرعية، وكذلك اللجوء الذي يسعى إليه المهاجر قاصدًا بلدًا يمنحه المأوى، فهو لم يسافر بصورة رسمية، وإن حدث ذلك فلا يمنح اللجوء كما هو شائع إلا في حالات بعض الدبلوماسيين والرياضيين والشخصيات المهمة. وبحكم إقامة الباحث في هولندا لمدة تسعة أعوام، ومروره بتجربة الهجرة السرية ومعرفته عددًا كبيرًا من العراقيين هناك، كان هذا دافعًا كبيرًا لبحث هذا الموضوع وتناوله وفق منهجية التاريخ الشفوي.

إن معظم هؤلاء المهاجرين قدم إلى هولندا خلال الفترة بين عامي 1991 و2003. ولتحديد هذه الفترة أسباب يمكن حصرها بالآتي: تمثل ذروة الهجرة العراقية إلى الخارج وفقًا للإحصاءات المتوافرة لدى المفوضية العليا لشؤون اللاجئين أو عند بلدان المهجر. وعلى الرغم من أن أحوال العراق أسوأ بكثير بعد الاحتلال، فإن أغلبية بلدان العالم ما عادت تمنح اللجوء للعراقيين، بحجة أن دواعي اللجوء إما سياسية أو أمنية، وأن النظام في العراق «ديمقراطي» الآن ولا يوجد فيه سجناء رأي، واللجوء لدواع أمنية أو طائفية مردود على أساس إمكان هجرة المواطن داخليًا إلى مناطق تركز طائفته أو إثنيته. هذا لا يعني عدم قبول طلبات بعض اللاجئين العراقيين خلال الفترة اللاحقة، لكن بحكم قرب مدة هجرتهم، فإنهم يحجمون غالبًا عن إعطاء شهاداتهم، لأنها تتعلق بقضايا لجوئهم وعدم اكتمال وثائق الإقامة أو عدم نيل الجنسية الهولندية.

إذن، تمثّل هذه الفترة بين عام 1991 مع حرب تحرير الكويت، وبداية الاحتلال الأميركي في عام 2003 وما تلاها، التسلسل الزمني للهجرة العراقية الموزّعة بين حكم شمولي وحصار اقتصادي، ومن ثم احتلال واضطرابات أمنية نتيجة تردي العملية السياسية ونشاط الجماعات الإرهابية والمليشيات المسلحة.

أجريت المقابلات بعدد من الطرائق: المقابلة المباشرة المسجلة بطريقة الفيديو عبر كاميرا رقمية أو كاميرا تلفون، وعبر برنامج سكايب (Skype) الذي يعتبر وسيلة اتصال فيديوي. قام الباحث بتصنيف محتويات المقابلات وفقًا لفقرات البحث الرئيسة: بواعث الهجرة غير الشرعية وترتيباتها وخط سير الهجرة السرية وتكاليفها المادية. والمحور الأخير هو المخاطر التي واجهها المهاجرون غير الشرعيين. وتكاد تتشابه قصص المهاجرين وفقًا لخط هجراتهم؛ فكل خط هجرة سرية تتشابه أحواله ومخاطره إلى حد ما. وبناء عليه اكتفينا بعرض بعض القصص التي تكاد توجز مخاطر كل طريق، وهذا ما يتوافق مع محدودية حجم البحث. وقُدّمت روايات الشهود باللغة العربية، وباللهجة العراقية المبسطة التي يفهمها قارئ العربية.

جرت مقابلة خمسة عشر مهاجرًا من العراقيين الذين قدِموا إلى هولندا بهجرة غير شرعية وأمضوا مددًا متفاوتة في البلد. وأعدّ الباحث عددًا من الأسئلة التذكيرية للرواة بحسب محاور البحث الرئيسة. وتتعلق الأسئلة بالعمر الحالي والعمر وقت الشروع بالهجرة ودوافع الهجرة وخطها (الدول التي مر بها) ووسائطها والمدة التي استغرقتها ونوعية المهربين ومقدار تكاليفها والمخاطر التي تعرض لها أو شهدها ومدى استعداده لتكرار التجربة في ما لو قدّر له إعادة الكرّة. إن الاستفادة من هذه الشهادات تتمثّل في توثيق ما علق بالذاكرة الجماعية التي تكاد تتكامل لدى هؤلاء المغامرين في أهداف الهجرة وتكاليفها الباهظة، بما فيها المخاطر التي تعرضوا لها.

أولًا: في الهجرة العراقية

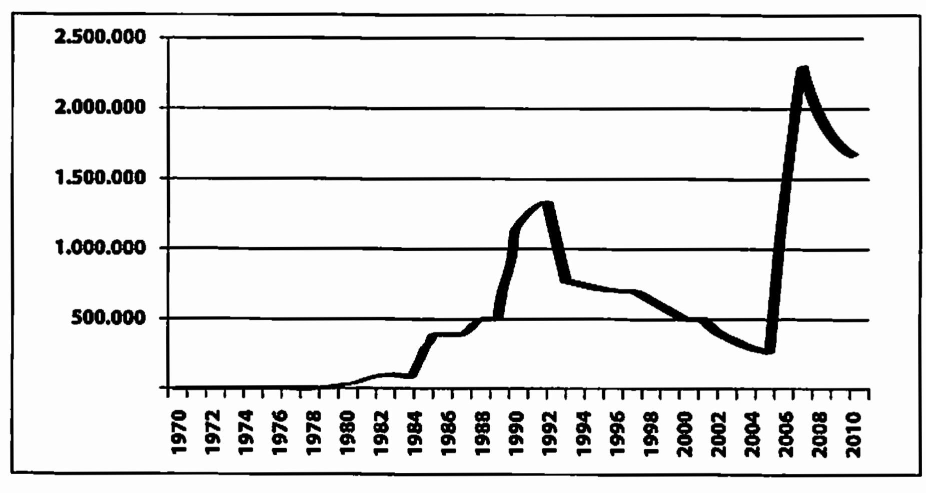
تنوّعت أسباب هجرة العراقيين إلى هولندا، لكن الأهم منها كانت الحروب الإقليمية والدولية والداخلية التي حدثت في زمن حكم النظام العراقي السابق، والتي تسببت في إضعاف البنية الاقتصادية والتنموية للدولة العراقية، فضلًا عن إزهاق أرواح مئات الآلاف وإعاقة أضعافهم. كما أساءت هذه الحروب إلى علاقات العراق الإقليمية والدولية، خصوصًا بعد فرض الحصار الاقتصادي على العراق بعد إخراج قواته من الكويت في عام 1991 بعد غزوه لها (1990).

كما أدت أحوال الاحتلال الأخيرة إلى تدمير أسس الدولة العراقية من الأجهزة الحكومية والعسكرية والأمنية والبنية الاقتصادية، وقدوم موجات الإرهاب باسم الدين والمقاومة، وما نشأ من طفيليات من العصابات بأسماء دينية وحزبية وخلايا لدول الجوار تُضر بالبلد وتسعى إلى تدميره. ووفقًا لذلك تجري سياسة التطهير الديني والمذهبي والعرقي من مناطق شتى في البلد الذي كان نموذجًا للتعايش السلمي والأمن الاجتماعي بين أبنائه. وتزيد موجات الهجرة داخليًا وخارجيًا لتبلغ ذروتها، ويحتل العراق المرتبة الأولى في الإحصاءات والبيانات الدولية المتعلقة بالهجرة التي تقدر الآن بحوالى أربعة ملايين عراقي في الخارج، ابتداءً من دول الجوار الإقليمي وصولًا إلى أقاصي الأرض[11].

سنطّلع على إحصاءات من المفوضية العليا لشؤون اللاجئين تُبيّن موقع العراق بين دول العالم التي لديها أكبر عدد من اللاجئين.

الشكل (8-1)

منحنى أعداد اللاجئين العراقيين عمومًا بين عامي 1970 و2010 طبقًا للمفوضية العليا لشؤون اللاجئين



المصدر: UNHCR, Total Refugees Population by Country Origin, 1960-2010.

(11) حميد الهاشمي، العرب وهولندا: الأحوال الاجتماعية للمهاجرين العرب في هولندا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 42.

تُظهر البيانات أعلاه أن أشد موجات الهجرة العراقية حصلت بين عامي 2006 و2008، وهي المرحلة التي عُرفت بالتوتر الطائفي. وطبقًا لتقرير المفوضية العليا لشؤون اللاجئين، فإن العراق ثالث دولة في أعداد اللاجئين بعد أفغانستان والصومال، وبعده سورية والسودان في عام 2012.

الجدول (8-1)

أعداد اللاجئين بحسب البلدان العشرة الأُول

ت	البلد	العدد
1	أفغانستان	2.585.600
2	الصومال	1.136.100
3	العراق	746.400
4	سورية	728.500
5	السودان*	559.200
6	الكونغو الديمقراطية	509.400
7	ميانمار**	415.300
8	كولومبيا**	394.100
9	فيتنام***	336.900

(*) ربما يتضمن لاجئين من جنوب السودان المستقلة حديثًا في ظل غياب إحصاءات تفصل بينهما.

(**) يتضمن أناسًا في حالة تشابه اللجوء.

(***) الـ 300.000 لاجئ فيتنامي مندمجون بصورة جيدة وتوفر لهم الصين الحماية الفعلية.

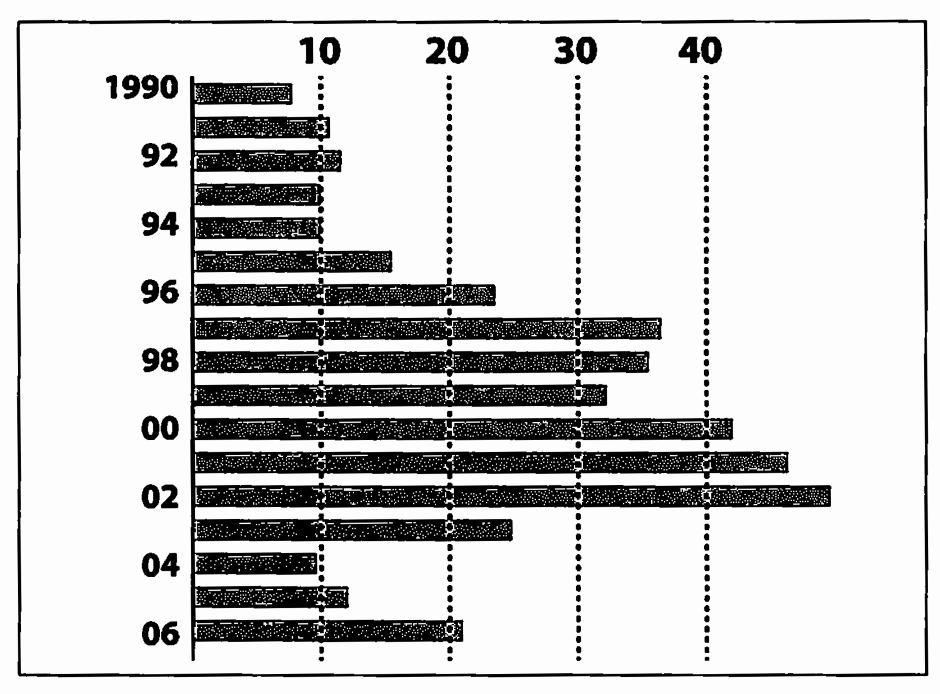
المصدر: *UNHCR Global Trends 2012: Displacement the New 21th Century Challenge* (Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), 2013), p. 13.

لا تشمل هذه الإحصاءات الذين هاجروا بطرائق شرعية مثل لمِّ الشمل أو هجرة على أساس الكفاءات أو الاستثمار أو لأغراض العمل والاستقرار في بعض البلدان، ثم استيطانهم في بلدان غربية أو في أستراليا مثلًا. وهذا العدد يقل عن تقديرات عام 2011، حين كانت تشير إلى 1.400.000 مهاجر، يتوزع معظم هؤلاء في بلدان الجوار الإقليمي للعراق. ويشير التقرير ذاته إلى أنه في عام 2012 جرى الاعتراف بطلبات اللجوء لـ 72 في المئة من اللاجئين

العراقيين. وقدّر التقرير عدد المهجرين واللاجئين العراقيين في الداخل والخارج، ممن جرى توطينهم أو ممن هم من دون مأوى أو يتلقون مساعدات من أي جهة، بـ 2.203.240، على أنه يتضمن تقديرات الحكومتين السورية والأردنية، بينما تسجل المفوضية العليا لشؤون اللاجئين أنها تقدم المساعدة لـ 90.500 شخص مسجل لديها(12).

الشكل (8-2)

العراقيون اللاجئون إلى أوروبا في الفترة بين عامي 1990 و 2006 (بالآلاف)



المصدر: United Nation High Commission for Refugees (UNCHR), Based on Information Provided by Governments.

يتضح من بيانات الشكل (8-2) أن ذروة الهجرة العراقية إلى أوروبا كانت بين عامي 1996 و2002، والمعروفة لدى العراقيين بسنوات الحصار

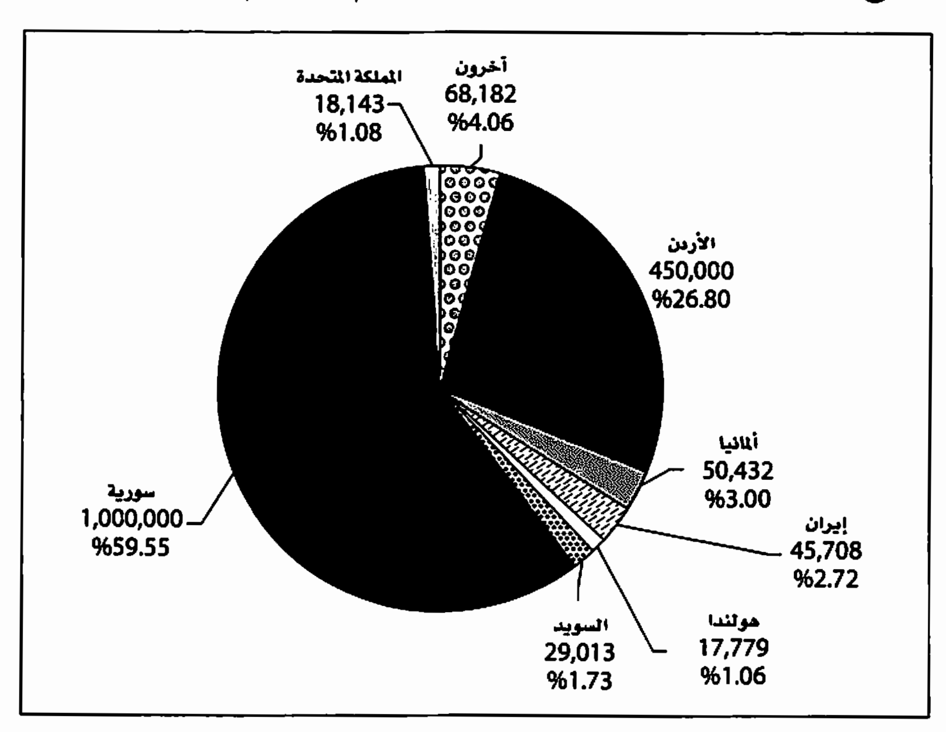
(12) *UNHCR Global Trends 2012: Displacement the New 21st Century Challenge* (Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), 2013), p. 46.

الاقتصادي القاسية. ويصل العدد إلى أقصى ارتفاع في عام 2002 ليتجاوز الخمسين ألفًا. وينحدر إلى أقل من 10 آلاف في عام 2004 ليرتفع إلى ما ينيف على 20 ألفًا في عام 2006، وهي بداية سنوات الاقتتال الطائفي بين الجماعات الإرهابية والمليشيات التي انعكست بشكل كبير على الأبرياء من الناس.

بينما يوضح الشكل (3-8) توزيع اللاجئين العراقيين بالآلاف في أكثر البلدان تمركزًا لهم لغاية عام 2010.

الشكل (3-8)

توزيع اللاجئين العراقيين في أكثر البلدان تمركزًا لهم لغاية عام 2010 (بالآلاف)



المصدر: Australian Government, Department of Immigration and Citizenship, «Submission to the Joint Select Committee on Australia's Immigration Detention Network,» December 2011. «Attachment C: Global Population Movements: Sources and Destinations», p. 24.

يلاحظ أن سورية احتضنت العدد الأكبر من اللاجئين العراقيين، بنسبة تقارب 60 في المئة حتى عشية اندلاع الحرب الأهلية في البلد، ومن ثم يأتي

بعدها الأردن وألمانيا وإيران وهولندا والسويد وغيرها بأعداد أقل. إن هذه الإحصاءات لا تتضمن المقيمين العراقيين هناك لأسباب مختلفة.

ثانيًا: العراقيون والهجرة إلى هولندا

يُقبِل العراقيون على هولندا نتيجة السمعة الطيبة للبلد من حيث التسامح تجاه المهاجرين، على الرغم من ظهور تيار اليمين المتطرف لاحقًا في العقد الأول من الألفية الجديدة. ولعل صغر مساحة البلد، إذ لا يبعد المهاجرون كثيرًا بعضهم عن بعض مهما تفرقوا، وموقعه غير القصي يشجعان المهاجرين على القدوم إليه[13]، علمًا أن الحكومة الهولندية باتت ترفض أغلبية طلبات اللجوء التي تُقدّم إليها، بل أعادت عددًا من المهاجرين العراقيين إلى بلدهم. وأبلغت الحكومة الهولندية نظيرتها العراقية في شباط/ فبراير 2013 نيّتها رفض طلبات 15 ألف عراقي خلال الفترة الأخيرة[14].

تشير الإحصاءات المتعلقة بأعداد الجالية العراقية إلى أن عددهم كان محدودًا جدًّا في بداية تسعينيات القرن العشرين، وأن أغلبيتهم الساحقة هي من طالبي اللجوء. وبلغ العدد الإجمالي للاجئين في عام 1995 حوالى 2430 لاجئًا فقط، وتصاعد العدد حتى وصل إلى ذروته في عام 1997 إلى 9640 لاجئًا، وفي إحصاء آخر 10 آلاف طالب لجوء فقط في هذا العام[15]، على أن مكتب الإحصاء الهولندي (CBS) يعطي أرقامًا أكبر بقليل كما في الجدول (8-2).

---

(13) للمزيد عن الهجرة العراقية إلى هولندا، انظر: حميد الهاشمي، العراقيون في هولندا: نحو صياغة إطار نظري لدراسة الاندماج الاجتماعي للمهاجرين (بغداد: مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، 2012).

(14) <http://www.iraqinews.com/baghdad-politics/netherlands-informs-iraq-of-rejecting-1-thousand-iraqi-refugees/#axzz2m4YUF5vz>.

(15) مكتب كولون الاقتصادي (Economisch Bureau Coulon)، «العراقيون في هولندا: متعلمون ومعزولون،» عرض سيورس فان بيك؛ ترجمة صائب خليل، مجلة *Binnenlandsbestuur-nl*, 5 April 2002, والترجمة في موقع <http://articles_lyrics.babylonians.net>.

الجدول (8-2)

تطور العدد الإجمالي للعراقيين بين عامي 1995 و2005 (بالآلاف)

عام	1995	1996	2000	2001	2002	2003	2004	2005
العدد	8	11	32	37	40	41	43	45

المصدر: CBS (Nederlandse Centraal Bureau voor de Statistiek).

تشير إحصاءات تفصيلية أخرى إلى أن عدد العراقيين في هولندا بلغ 41.000 في عام 2002[16]، وهذا الرقم لا يشمل المقيمين بصورة غير شرعية أو الذين رُفضت طلبات لجوئهم، ويتوزع بين 25.000 من الأكراد من شمال العراق، و12.000 من السُنّة العرب، و7.000 من الشيعة، و4 آلاف مسيحي. و16.000 من هؤلاء هم بين 0 و19 عامًا من العمر (ومن بين هؤلاء 0 - 5 أعوام هم من يصنفون بالجيل الثاني).

يذكر مصدر آخر أن عدد العراقيين في هولندا بلغ 52.000 في عام 2012[17]، بينما يشير تقرير الكتاب السنوي للاندماج إلى 53.000[18]، وهذا رقم معقول يعكس حجم النمو في أعداد الجالية نتيجة الولادات من جانب والقدوم بدواعي لم الشمل، والأعداد الإضافية من اللاجئين، من جانب آخر، على الرغم من تضييق السلطات الهولندية إجراءاتها ونيّتها إعادة أعداد كبيرة منهم.

ثالثًا: بواعث الهجرة العراقية

أخذًا بالاعتبار فترة تدفق الهجرة العراقية إلى هولندا، وهي الفترة التي أعقبت حرب «تحرير الكويت» وما تبعها من حوادث داخلية، خصوصًا في

(16) Chan Choenni, «Irakezen in Nederland,» Maandstatistiek van de Bevolking, Centraal Bureau voor de Statistiek, December 2002, pp. 4-7.

(17) <http://nos.nl/artikel/385589-leers-praat-met-iraakse-minister.html>.

(18) «Jaarrapport Integratie 2012,» Centraal Bureau voor de Statistiek, Den Haag/Heerlen, 2012, p. 35.

الشمال (كردستان العراق) والجنوب العراقي، يُفهَم أن أبرز تلك الأسباب كانت طبيعة نظام الحكم في العراق الذي اتسم بالقسوة تجاه معارضيه وأي أصوات ناقدة، إضافة إلى استمرار مسلسل الحروب وعسكرة المجتمع ومحاولة إغلاقه عن العالم الخارجي، فضلًا عن الحصار الجائر الذي فُرض على البلد وألقى بتبعاته على المواطنين، بمن فيهم ذوو الكفاءات والخريجون والموظفون، وبتحديد أدق الطبقة الوسطى منه. انكفأ البلد وتنكّر لتاريخ من الانفتاح والحُكم العلماني وضاقت حتى الحريات الفردية. وطبقًا لشهادات الرواة العراقيين المهاجرين بصورة سرية إلى هولندا، شخّصت الأغلبية منهم هذه الأسباب.

يقول صلاح في شهادته: «إني خريج كلية الفنون الجميلة قسم المسرح. هاجرت هروبًا من قمع صدام حسين، ومن أجل الحرية. أنا متعطش للحرية، والخروج من اختناق العراق، ففي ذلك اليوم الغريب الذي أعقب وصولي إلى أمستردام ... التهمت ساندويشًا باردًا من الجبن الهولندي، شربتُ عددًا لا بأس به من البيرة الهولندية اللذيذة في حر الصيف، تسرب مفعول البيرة في جسدي. ثملٌ أنا، منتشيًا أمشي وحدي في المدينة المجنونة المبتهجة كأنها مراهقة ذاهبة إلى حفلة، أرى وجوهًا لا أعرفها، أتطلع إلى النساء. 'أنت فين والحب فين' أمشي وأدندن مع الأغنية التي انبعثت من أحد المطاعم. العرب في كل مكان. قطعت الشارع مرات عدة، خائفًا من الدخول في الشوارع الفرعية، أنظر في وجوه المارة علني أعثر على صديق قديم يصادفني ويستضيفني».

يروي ثائر: «الظروف كانت في العراق صعبة بسبب الحصار في عام 1995، وشخصيًا لم تكن هناك مضايقات سياسية. إلا أنني هاجرت لأني كنت أود أن أشق طريقي خارج العراق علميًا وثقافيًا وماديًا. هاجرت بمفردي من دون العائلة وهناك عشرات الأشخاص الذين تعرفت إليهم خلال سفرتي التي دامت سنة ونصف سنة».

تقول رنا: «أنا مهندسة، ووقتها كان كل شيء تعيس في العراق. لا مستقبل ولا حريات». ويروي حسن الجبوري (39 سنة): « قبل أن أهاجر كانت ظروفنا معاناة بسبب الحصار والنظام السابق، وكنت خريج معهد تكنولوجيا ولم أخدم عسكرية (خدمة إلزامية)، يعني هارب ومثلما تعرف هذه حكمها صعب».

تقول سوسن (48 سنة): «عمري وقت الهجرة 32 سنة. كنت أشتغل مُدرّسة في بغداد، وزوجي ضابط برتبة عالية. تعرف أن الحياة في العراق وقتها على حافة سكين خصوصًا للضباط. وزوجي كان غير مطمئن للوضع السياسي». أما مهند العتابي فقال: «عمري الآن 38 سنة ووقت الهجرة كان 21 سنة، والله مثلما تعرف كنا وقت صدام كل شيء صعب، التضييق الأمني علينا والحصار. ثم إني عندي إخواني تركوا العراق عن طريق رفحاء في السعودية بعد الانتفاضة، فقررت أن أهاجر». وقال سعدي (51 عامًا) وكان عمره وقت الهجرة 34 عامًا: «الظروف كانت في العراق صعبة بسبب الحصار، كان راتبي وقتها يعادل ما قيمته 10 دولارات رغم أني كنت أستاذًا جامعيًا حينها». وقال رائد (40 عامًا): «هاجرت وقتها كان عمري 25 سنة. كانت ظروفي كأي عراقي يعيش تحت ظل الدكتاتورية والحصار، وكانت رغبة أي عراقي أن يهاجر. ليعيش حرًا».

تكاد تكون الأسباب نفسها لكل من سعاد (59 عامًا) التي كانت مع عائلتها تعمل في ليبيا، ونور ومهدي اللذين كانا في ليبيا أيضًا، لم يرغبوا في العودة إلى العراق نتيجة أحوال البلد وفضّلوا المغامرة والهجرة، إذ هاجرت نور (37 عامًا) مع بعض أفراد عائلتها وكان عمرها 22 عامًا. تقول: «أنا نشأت في بلد عربي مع عائلتي حيث كانت تعمل وتقيم هناك منذ طفولتي، ولم أعرف من العراق شيئًا. فضّلنا الهجرة نتيجة شعورنا بعدم دوام الاستقرار في ذلك البلد وفي العراق طبعًا. وكنت وقتها متخرجة من الجامعة توًا». ويقول مهدي (53 عامًا حاليًا ووقت الهجرة كان بعمر 38 عامًا): «كنت أعمل مدرسًا في ليبيا في التسعينيات وأمضيت هناك 6 سنوات، وكنت

ما أشوف أي تغيير بوضع العراق بل كان أسوأ ومستقبله مظلمًا. وكان كل جماعتي يهاجرون بطرائق مختلفة».

يستفاد من شهادات هؤلاء ومعظم الرواة أن أحوال البلد بصورة عامة، وبصورة خاصة منها طبيعة النظام السابق، والحال الاقتصادية الناجمة عن الحصار الاقتصادي التي أدت إلى تدني مستويات المعيشة والصحة والتعليم وغيرها مما يتعلق بأنساق الحياة الأخرى. وإن هؤلاء كانوا لا يرون مستقبلًا جيدًا للبلد بسبب ذلك. كما أن هناك عوامل أخرى شجعت بعضهم على الهجرة غير الشرعية، وهي وجود أقارب أو معارف لهم في الخارج.

رابعًا: خط مسير الهجرة غير الشرعية وتكاليفها

يبدو أن القسم الأكبر من العراقيين المهاجرين إلى أوروبا بصورة غير شرعية جاءوا عبر تركيا، وذلك لأسباب أهمها أن تركيا بلد مجاور للعراق وتربطه علاقات ثقافية وتاريخية، فهناك كثير من العراقيين يتكلم اللغة التركية أو يفهمها نتيجة وجود الأقلية التركمانية وإن اختلفت اللهجة قليلًا. كذلك سهولة المرور عبر حدود البلدين إلى حدٍّ ما نتيجة سيطرة الأحزاب الكردية على إقليم كردستان العراق وصعوبة ضبطها الحدود بحكم قلة خبرتها أو معاناتها أصلًا من الحصار المركّب عليها، وبالتالي تسهيل طرائق التهريب. يضاف إلى ذلك موقع تركيا الجغرافي الموصل إلى أوروبا وتعدد المنافذ (البرية والبحرية) وقصر المسافة قياسًا بالطرق الأخرى للهجرة إلى أوروبا ومخاطرها. وكذلك التكاليف المادية تكون أقل مقارنةً بطرق أبعد أو أيسر بالسفر مثل الطائرة.

بناء عليه، أكد عدد كبير من الرواة أنهم جاءوا عبر تركيا. في حين أكّدت أكثر من شهادة سلوكها طريقًا جوية - برية تمر عبر أوروبا الشرقية (روسيا وسلوفاكيا وهنغاريا) ثم تشيكيا، ومنها عبر الحدود البرية إلى ألمانيا التي تقع ضمن مجموعة اتفاقية شنغن التي تمنح تأشيرة موحّدة لبلدانها. فمن يدخل ألمانيا يستطيع السفر برًّا بحرّية إلى هولندا والنمسا وفرنسا وبلجيكا وغيرها من تلك الدول.

يقول حسن الجبوري: «كان طريق الهجرة عبر تركيا - اليونان - ألبانيا - إيطاليا - فرنسا - لوكسمبورغ - ثم هولندا. كلفتني الهجرة ماديًا حوالى 3 آلاف دولار. واستغرقت سنة وشهر». أما رنا، فتذكر المسار ذاته تقريبًا: «غادرت العراق مع بعض الأقرباء، سافرنا إلى الأردن ومنها إلى سورية ومن ثم إلى تركيا - اليونان - إيطاليا - فرنسا - بلجيكا - وهولندا».

يروي رائد: «سافرت إلى الأردن في عام 1999، وكان المنفذ الوحيد للعراقيين، ومنه إلى سورية. وهناك عرفت شبكات تهريب يمكن أن توصل إلى البلد الذي تريده بالفلوس. صادف معي أحد الأصدقاء الأعزاء. بعد جمع المعلومات الأولية عن التهريب وأخذ أرقام تلفونات أشخاص في تركيا والتشجيع من أقارب عراقيين في هولندا، سافرنا إلى تركيا. وفي اسطنبول كانت الترتيبات والاتفاق مع المهربين وهم أكراد عراقيون وأتراك. المحاولة الأولى فشلت عند الحدود التركية - اليونانية بعد أن كشفَنا حرس الحدود اليونانية حيث خبّر عنا فلاحون يونانيون، فسُجنا في تركيا أيامًا وخرجنا بعدما دفعنا رشوة على أساس أنهم أبعدونا إلى كردستان العراق. وكررنا المحاولة ونجحت أنا في السفر بمركب آخر إلى اليونان فتركيا».

تقول سعاد: «هاجرت مع ابني الصغير وكان عمره 4 أعوام وقتها، لالتحق بأخي في هولندا. طريق الهجرة بالنسبة إليّ كانت شائكة ومليانه بمخاطر وقصص تقهر. احنا أصلًا من بغداد، وطلعنا عن طريق الشمال. من هناك إلى تركيا مع عدد من العوائل بجوازات عراقية. وبعدين منها إلى اليونان ومنها إلى إيطاليا ففرنسا وبلجيكا ثم هولندا. وكلّفتنا الرحلة حوالى 7 آلاف دولار».

يوضح الشكل (8-4) منافذ الهجرة الرئيسة إلى أوروبا - فكما يبدو، إن منفذ تركيا هو الأكثر عددًا بالوافدين من اللاجئين، وهم بالضرورة يأتون بصورة غير شرعية.

الشكل (8-4)
الخطوط والنقاط الرئيسة لعبور الحدود بغرض اللجوء أو الهجرة السرية إلى أوروبا



المصدر: Frontex, *Annual Risk Analysis 2013* (Warsaw: Frontex, 2013).

خامسًا: المخاطر

لعل المخاطر التي يتعرض لها المهاجرون بطريقة سرية هي أهم المفاصل في تلك العملية، والتي تتمحور عليها دراستنا هذه. إذ تشير الإحصاءات إلى فقدان عدد من الأشخاص. وفي ما يخص العراقيين، كانت الخسائر التي أعلنت كثيرة، فضلًا عن الحالات الفردية أو تلك التي راحت في أحوال غامضة. وهنا إحصاءات أجملها الباحث من مصادر عدة عن ضحايا الهجرة

السرية التي تخص العراقيين حصرًا. وبالإمكان تقصي مصادر كل حادثة منها بمجرد البحث في كلماتها المفتاحية على شبكة الإنترنت.

الجدول (8-3)

حوادث غرق الهجرة السرية للعراقيين

التاريخ	الجهة	عدد الغرقى	الناجون	ملاحظات
تشرين الثاني/ نوفمبر 1992	اليونان	40	1	عراقيون معظمهم من مدينة القوش
كانون الأول/ ديسمبر 2010	جزيرة كريسماس الاسترالية	*27	42	عراقيون وإيرانيون
الجمعة 19 تشرين الأول/ أكتوبر 2001	الشواطئ الأسترالية	418	45 (33 رجلًا + 8نساء+ 4 أطفال)	حمولة زائدة ومركب غير صالح
كانون الأول/ ديسمبر 2011	الشواطئ الأسترالية	250	74	بينهم عراقيون وإيرانيون وأفغان
6 أيلول/ سبتمبر 2012	تركيا/ اليونان	58	46	أغلبهم عراقيون وسوريون قارب صغير
24/ 7/ 2013	جاوا - أندونيسيا	60	157	عراقيون وإيرانيون وجنسيات أخرى
مجموع		853		

(*) إحصاء آخر حدَّد العدد بـ 300 مهاجر وعدد الناجين بـ 80 شخصًا.

المصدر: موقع كلكامش: <http://www.gilgamish.org/viewarticle.php?id=fayli_activity-20111223-25324>.

يصف حسن الجبوري المخاطر التي تعرض لها فيقول: «استغرقت الهجرة إلى هولندا حوالى سنة وشهر، منها 9 شهور في الأردن و4 في سورية والطريق بين سورية حتى الوصول إلى هولندا دامت شهرين، مع ملاحظة أن نسبة 80 في المئة

من رحلتنا بين تركيا واليونان كانت مشيًا في الليل فحسب. وكنا في النهار ننام في الغابات حتى لا يرانا أحد. في المنطقة الفاصلة بين تركيا واليونان قرب نهر عرضه 20 مترًا يفصل بين تركيا واليونان حدثت مشاجرة بين المهربين الذين يتكلمون اللغة الكردية وشخص من مجموعتنا كردي إيراني الجنسية فهجموا عليه وطعنوه سكينًا في ظهره لكن لم نره ينزف ولما سألنا عن السبب قالوا عنده نزف داخلي وطلبنا منهم أن نعيده إلى الحدود التركية في الجانب الآخر من النهر عسى أن يأتي رجال شرطة الحدود ويجدوه ويعالجوه ولكنهم رفضوا ذلك وأخذناه معنا وكان يجب أن نبتعد عن هذا النهر مسافة 10 كلم في عمق اليونان في الغابات، وهكذا حتى أصبحت الساعة الـ 3 فجرًا ونمنا ولما استيقظنا بين الساعة العاشرة والحادية عشرة كان الخبر أنه توفي ووضع فوق مجموعة أخشاب قرب سكة قطار ووضعت هويته معه واستمرينا بالرحلة الطويلة، وكان هو الضحية الوحيدة التي خسرناها في هذه الرحلة التي استغرقت 10 أيام مشيًا.

اكتشفَنا أحد الفلاحين اليونانيين وكان راعي غنم وتكلم معه المهرب الذي يعرف اليونانية، وطلب من الفلاح ألا يخبر عنا الشرطة بشرط واحد هو ألا نسرق أغنامه لأننا استنفدنا المواد الغذائية، ما أجبرنا في الأيام الأخيرة على سرقة خروف من أحد الفلاحين وأكله.

الأشخاص القائمون على الهجرة مجموعة من المهربين تكفلوا بتهريبنا من وسط اسطنبول إلى أن وصلنا إلى اليونان. وكان المهرِّب المسؤول عن الرحلة من تركيا إلى اليونان يدعى أيوب الأسمر، وبعد وصولنا إلى اليونان استلمنا مهرّب آخر، يدعى أحمد، فأخذونا بسيارات من أثينا إلى ألبانيا المطلّة على البحر الذي يفصل بين ألبانيا وإيطاليا. أقمنا ليلة واحدة في المنطقة المحاذية للبحر. وثاني يوم الظهر في الساعة 2 أخذونا في سيارات إلى ساحل البحر، فصعدنا في قارب يستوعب 20 شخصًا. انطلقنا بسرعة عالية إلى أن وصلنا إلى الجانب الإيطالي فأخذَنا رجال خفر السواحل واحتجزونا في بنايه قريبة من البحر لمدة 15 يومًا ثم أطلقوا سراحنا بعد أن أخذونا إلى مركز الشرطة وأعطونا ورقة خضراء فيها معلومات كاملة عنا وصورنا الشخصية ومختومة.

ثم اتصلنا بصديق لنا في هولندا ليأخذنا فطلب مني الانتقال بالقطار إلى أقرب محطة قطار قرب الحدود الفرنسية - الإيطالية، ثم جاءنا بسيارة وذهبنا إلى هولندا عبر الحدود الفرنسية ووصلنا إلى هولندا، وفي اليوم التالي ذهبت إلى مركز الشرطة وسلّمت نفسي وأعطونا عنوان مركز استقبال اللاجئين. وإذا عادت عقارب الساعة إلى الوراء سأكرر هذه التجربة لأن الوضع الأمني السائد في العراق أمرّ بكثير من هذه الأحوال التي مررت بها في هذه التجربة».

لا تختلف رواية رائد التي ذكرناها سابقًا، كثيرًا من حيث المتاعب والترويع، عن رواية حسن، أما سعاد فتقص مخاطرتها كالآتي: «... نحن أصلًا من بغداد، طلعنا عن طريق الشمال، ومن هناك إلى تركيا مع عدد من العوائل بجوازات عراقية، ومنها إلى اليونان تهريب بسيارة تراكتور زراعي، وكنا عبارة عن أربع عوائل. كان تنقلنا ليلًا والمهربون يعطون حبوب منوّمة للأطفال حتى لا يبكوا ويكشفوا أمرنا. في اليونان استقبلنا شخصان مهربان واحد كردي عراقي وآخر تركي. ونقلونا بسيارة باص صغير إلى سواحل يونانية. ومنها انتقلنا بزورق سار بنا في الليل لساعات. أحيانًا يمشي بسرعة ونحس الماء يرتفع أعلى منا ... كنتُ حاضنة ابني الصغير، حتى وصلنا إلى ساحل قالوا هاي إيطاليا وما نزلنا على الجرف إنما على مسافة منه. اللي يقدر يسبح يخلص واللي ما يقدر يقوم يصيح بس الحمد لله الماي ما يغرق إذا واحد يمشي على طوله إلا إذا تعثّر وكان مرعوبًا، شلت ابني على راسي. المهربون أنزلونا بالقوة ورأسًا رجعوا واحنا قمنا نصيح شي بالعربي وشي بالإنكليزي ... وأجونا خفر سواحل ونجده وخلّصونا. وهناك في إيطاليا حققوا ويّانا وحجزونا في مركز لاجئين أيام قليلة وبعدين تركونا نطلع ومنها اتصلنا على أخي اللي إجا وأخذنا بالسيارة إلى هولندا. لسا أنا وابني بينا خوفة ورعب ما ننساها. أبد ما انصح واحد يسوي مجازفة مثلها أبد».

عزيز، قصته تجسد مخاطر خط سير تشيكيا المختلف نوعًا ما عن تركيا، وتكاد تتطابق مع قصص الآخرين الذين قدموا عبر الطريق نفسها (صلاح وعامر وأمين شاتي): «هجرتي كانت عبر إحدى الدول المجاورة للعراق، عن طريق مكتب سفريات تدفع مبلغ 4000 دولار وهم يرتبون الرحلة كاملة إلى ألمانيا،

السفر بالطائرة إلى سلوفاكيا وهناك يستقبلنا أشخاص لا نعرف جنسيتهم لكن يتحدثون ببعض الكلمات الإنكليزية. سلّمنا مصيرنا لهم، حيث أخبرنا مكتب السفريات مسبقًا بالخطوط العريضة عن كيفية سير الرحلة. كان معي أكثر من 15 شخصًا، منهم عوائل صغيره تتكون من زوج وزوجة، بعضهم كان لديهم أطفال، وكان 3 – 4 شباب بمفردهم وأنا من ضمنهم.

في مطار سلوفانيا جرى توقيفنا من موظفي الجوازات وإخبارنا أنهم يعلمون أننا ذاهبون لطلب اللجوء بإحدى دول أوروبا الغربية وإنهم لن يسمحوا لنا، تُركنا في قاعة الانتظار لا نعلم ماذا نفعل من الصباح إلى قبل المغرب بلا ماء ولا أكل. خلال هذه الفترة كنا نحاول بشتى الطرائق إقناع موظفي الجوازات بالسماح لنا بالمرور (كان لدينا تأشيرة رسمية إلى سلوفاكيا). في المساء طلب أحد الموظفين دفع 20 دولارًا مقابل كل شخص ليسمحوا لنا بالمرور، وهذا ما كان. خرجنا من المطار، واستُقبلنا من أولئك الأشخاص ونُقلنا بباصات صغيره إلى حيث لا ندري، رحلة استمرت 4 أو5 ساعات. وصلنا إلى بيت صغير، دخلناه وكان فيه أناس وصلوه قبلنا، أغلبيتهم من العراق، كان بيتًا قذرًا جدًّا، فيه مرافق واحدة والمجاري مسدودة والفضلات تطفو. شباب وعوائل 30 – 40 شخصًا مكدسون في هذا البيت ينتظرون المهرب كي يأتي. علمنا أن هذا البيت قريب من حدود دولة التشيك. بعد منتصف الليل أتت باصات وسيارة وجرى توزيعنا على السيارات ونصيبي وقع مع شخصين شاب ورجل في أواخر الأربعينيات بسيارة قائدها يتكلم إنكليزية ضعيفة جدًّا سلك طريقًا غير طريق الباصات، وكانت مظلمة لا ترى شيئًا إلى أن وصلنا إلى منطقة غابات وأخبرنا بأن ننزل، نزلنا وبعد دقائق خرج شخص من الغابة وسُلّمنا له، ذهب السائق وبدأنا نمشي خلف المهرب الجديد وسط غابة لا يدخلها خيط من الضوء لا نرى شيئًا ولا نسمع فيها إلا خطوات المهرب وأنفاسنا. مسكنا بأيدي بعضنا البعض واحدنا خلف الآخر وبين لحظة وأخرى كان علينا أن نتوقف لأن المهرب يسمع أصوات كلاب الحراسة التابعة للجيش على الحدود السلوفاكية – التشيكية. بدأنا بتسلق جبل أخذ ما بقي لدينا من طاقة جسدية، برد وجوع وعطش. وعند قمة الجبل انبطحنا والمهرب

يأمرنا بخفض صوت أنفاسنا. أسفل الجبل شارع مظلم انتظرنا 15 دقيقه إلى أن جاءت سيارة وتوقفت فأمرنا المهرب بالنزول سريعًا وصعود السيارة. سارت بنا السيارة لا أذكر كم من الوقت إلى أن وصلنا إلى محطة قطارات، نزل سائق السيارة معنا واشترى لنا تذاكر قطار إلى براغ وأعطانا رقم تلفون كي نتصل به حال وصولنا إلى براغ. كانت الساعة الثالثة صباحًا، وأول قطار ينطلق إلى براغ الساعة السادسة صباحًا. كانت ملابسنا متسخة من وحل الغابة ووجوهنا أرهقها التعب وخوفنا من الشرطة التي تجوب محطة القطارات أنسانا جوعنا، كنا نخشى أن نذهب إلى دورة المياه كي لا نلفت الأنظار إلينا. جاء الموعد وصعدنا القطار الذي أبعدنا عن الشرطة الجوالة وأزال خوفنا. وما أن زال الخوف رجع الجوع يذكّرنا بوجوده، غلب علينا النعاس فنمنا قليلًا وأيقظتنا أشعة الشمس، طلع النهار وكانت الرحلة 4 ساعات تقريبًا.

وصلنا محطة براغ واتصلنا برقم الهاتف، فأجابنا صوت عربي قائلًا إنه سيأتي لأخذنا فورًا لم يستغرق الأمر طويلًا حتى أتى، فرحنا لأنه يتكلم العربية، كان من العراق أخذنا بسيارته إلى موقف سيارات قريب من مطعم المكدونالد، لا أذكر متى أكلت قبل يومين سوى قطع بسكويت صغيرة كانت معي في أول يوم من وصولنا إلى سلوفاكيا. أكلنا وجبة وغسلنا وجوهنا وأيدينا وأزلنا الوحل الناشف من على ملابسنا وانتظرنا مع ذلك الشخص إلى أن جاء شخص تكلم مع العراقي باللغة التشيكية ودّعنا العراقي وأخبرنا أن هذا الشخص سيكمل معنا الطريق. انطلق بنا إلى حيث لا ندري إلى أن وصلنا إلى منطقة نائيه وغابات، وكان المساء قد حل. انتظرنا ساعة إلى أن جاءت سيارتان إحداهما باص نقل، فطلب منا السائق الصعود وكان في الباص أشخاص أيضًا... وانطلق يسير في منطقة غابات، لكن الطريق كانت معبدة، لم أستطع تمييز وجوه من كان في الباص لأنه كان مظلمًا، سار بنا ساعة وتوقف وأمرنا بالنزول سريعًا: أمسكوا أيدي بعضكم بعضًا، خلف بعضكم اتبعوا ذلك الشخص إنه بانتظاركم، كان شخصًا طويلًا لا نستطيع رؤية وجهه لشدة الظلام، يمسك مصباحًا بيده يوجهه للحظات إلى الأرض كي نستطيع تحديد مكانه. بدأنا المسير بظلمة لا نرى شيئًا، ظلام دامس،

مَن أمامك يسحبك وعليك بسحب الذي خلفك لا نعرف من في أول الركب ولا ندري من في آخره. ولا أذكر كم مشينا وبماذا مررنا. برد، لكن كنا نتصبب عرقًا، مسير بلا توقف بدأنا صعود جبل بدا بعضنا تنهار قواه ويفلت يد الذي أمامه فيبقى بلا دليل يسحب الذي خلفه إليه ظلمة أخرى، ووصلنا إلى قمة الجبل. ضوء القمر استطاع أن يشق طريقه بين الأشجار فأبصرنا قليلًا، رأيت أناسًا كثيرين حولي قد أضناهم الصعود. طلب منا المهرب الجلوس، نمت من التعب لم أدرِ بما حولي، استيقظت من شدة البرد وبدا جسمي يرتجف: برودة شديدة وجوع وعطش ولا ندري أين المهرب الذي كان معنا. بقينا جالسين وفجأة ظهر فوج جديد من الناس مع المهرب حيث تركنا ليأتي بمن تخلّف عنا في منتصف الطريق.

واصلنا المسير على قمة الجبل بعضنا ممسك ببعضنا، يظلم الطريق تارة وينير لنا القمر قليلًا فنرى ظلمة الغابة وخيال بعضنا، بدا نور الفجر يتغلب على ظلمة الغابة وبدأ عمال قطع الأخشاب بالحركة نسمع أصوات مناشيرهم تقطع الأشجار إلى أن وصلنا إلى سفح الجبل. تحت السفح كانت بيوت قرية ملاصقة للغابة وإلى جانبها مخزن مبني من الخشب، فطلب منا المهرب النزول واحدًا بعد الآخر سريعًا والدخول إلى ذلك المخزن الخشبي ... فدخلنا. بدأ المطر ينهمر فقمنا بجمع ماء المطر بأيدينا ونشرب. بعد دخولنا جاءت سيارتان لتنقلنا إلى برلين ركبنا وانطلقت السيارة لا نعرف جنسية قائدها ولكنه من إحدى دول أوروبا الشرقية من اللكنة التي يتحدث بها الإنكليزية، في منتصف الطريق طلب منا دفع 20 دولارًا عن كل شخص وإلا سوف ينزلنا، لم يبلغنا أحد عن هذا المبلغ ولماذا ندفعه فقد دفعنا كل شيء لمكتب السفريات. أعطيناه ما أراد ووصلنا محطة قطارات برلين فأنزلنا قريبًا من المحطة.

بهذا «خلصت فلوسنا» تقريبًا. ووصلنا ألمانيا كما وعدنا مكتب السفريات. كان معي ثلاثة أشخاص يريدون الذهاب إلى هولندا استأجرنا تكسي من برلين إلى حدود هولندا ودفعنا 180 «مارك» لكل شخص. وصلنا إلى مدينه ألمانية حدودية مع هولندا. اتصل أحد الذين كانوا معي بشخص يعرفه في هذه المدينة فأتى إلينا ودلنا على محطة القطار، اشترينا تذاكر قطار وركبنا القطار المتوجه

إلى هولندا وفي أول مدينة نزلنا وسألنا عن مركز الشرطة فأشار الناس إلى المركز، استرحنا قليلًا وبعد تردد ذهبنا إلى مركز الشرطة وقدمنا طلب اللجوء».

صلاح (50 عامًا) وكان عمره 30 عامًا عندما خاض المغامرة، كانت طريقه على ما يبدو تمر من طريق عزيز نفسه في تشيكيا: «هاجرت عن طريق اليمن إلى عمّان، ومنها إلى موسكو، ثم براغ. وسط ظلمة حالكة عبرت الحدود التشيكية إلى ألمانيا مشيًا على الأقدام، ومن المخاطر التي تعرضت لها خطورة المرور وسط غابة موحشة والتوقف فيها انتظارًا لساعات الليل لعبور الحدود التشيكية - الألمانية. وأخطر المواقف مطاردة الشرطة لنا. نمتُ أيامًا معدودة في إحدى الحدائق العامة خائفًا من الشرطة الألمانية. جوع وبرد وخوف، صعدتُ القطار وعبرتُ الحدود ووصلت إلى أمستردام».

مهدي (53 عامًا) هاجر قبل 15 عامًا، يصف طريق هجرته التي بدت غير مألوفة للعراقيين بصورة عامة، إنما معروفة جدًّا لأشقائه في شمال أفريقيا: «كنت أعمل مدرّسًا في ليبيا، اتفقت مع وسطاء في ليبيا وتونس، ومن تونس في مدينة ساحلية ركبت الباخرة غير المخصصة للركاب إنما حمولة بضائع لا أدرى ما هي. ودخلتها بطريقة منظمة على أساس أنني مهندس ميكانيك. وبعد يوم تقريبًا من الإبحار اقتربنا من شواطئ إسبانيا وقبل الوصول بساعة او أكثر قالوا عليّ أن اختبئ في كابينة سفلى توجد فيها محركات وضوضاء وكانت خانقة وحارة، انحبست فيها وكدت أموت مرات عدة. شعرت بتوقف السفينة ولا أستطيع فتح أي باب فيها لأنها مقفولة. كان لدي سطل ماء أشرب منه قليلًا وأبلل قطعة قماش وأضعها على وجهي وأحاول أن أستنشق هواءً طريًّا لكن أنفاسي تتقطع وأرى الموت أمامي. قلت نسوني وسأموت هنا وتشاهدت مرات عدة. وبعد الدعاء والتضرع ومقاومة الموت فتحوا الباب بعد أن اطمأنوا من إكمال تفتيش السفينة ودخولها الموانئ. خرجت ولم أصدق أنني أشم هواء حقيقيًا. بدّلوا لي ملابسي المبللة واصطحبوني إلى خارج الميناء ... وهكذا مررت من أمام الموت. من هناك تنقلت بين سيارة وباص ومن ثم ركبتُ قطارًا وتنقلت من إسبانيا إلى فرنسا إلى بلجيكا ثم إلى هولندا حيث لي أصدقاء فيها

ويعدها بيومين قدمت طلب لجوء. لو عادت عقارب الساعة فلن أفعلها أبدًا ولا أنصح أي شخص أن يغامر بحياته. العمر ليس لعبة».

يُستنتج من الشهادات التي أدلى بها الرواة أن المخاطر كانت شديدة ومن الممكن بسهولة أن تودي بحياة أي شخص. والمهربون شديدو البأس بحيث يمكن أن يضحوا بأي شخص معهم، ومن الجشع بحيث ينقضون عهودهم والتزاماتهم، والضمانات معدومة عندهم. تعتمد أساليبهم على المجازفة بالمغامرين من المهاجرين بصورة غير شرعية. وأدواتهم تكاد تكون بسيطة مقارنة بطول مدة الرحلة وأحوالها ومتطلّباتهم. فزوارقهم بسيطة ويحمّلونها أكثر من طاقتها، وعدة الرحلة والمشي خصوصًا لا يوجد ما يُسعفها من زوّادة أكل وماء للشرب أو أدوية أو معدات للنوم مثلًا تقي من شدة البرد. كذلك تكاد تختفي وسائل الوقاية من الغرق مثل النجادات وزوارق النجاة الصغيرة وما إلى ذلك، فضلًا عن خرق القوانين الذي يترتب عنه أحكام قانونية تتراوح بين السجن والإبعاد والغرامات أحيانًا، وهذه كلها تقع على كاهل المهاجرين بطرائق سرية.

من شهادات الرواة يتضح أن أغلبيتهم لا تنصح بالمغامرة ولو قُدّر أن تُعاد عقارب الساعة إلى الوراء كما يقال، فإنهم لن يكرروا المحاولة، بينما القلة منهم أكدت عزمها على تكرارها.

يتجلى لنا هنا التكامل في سير رحلات المهاجرين كونه يرتبط بالذاكرة الجماعية وهوس الهجرة والهروب إلى الأمام كما يقال، بغض النظر عن المخاطر المتوقعة. ويجسد الوضع المأساوي للبلد من جانب والصور الوردية الجذابة لبلدان المهجر كما تُصوّر.

يلخّص الجدول (8-4) التكامل إلى حد ما أو التقارب في روايات الشهود في ما يتعلق بأسباب الهجرة ودوافعها، والفئات العمرية التي تمتلك عادةً تمتلك قرارًا مثل هذا وطاقة لتحمل عواقبه وهي المعدلات العمرية فوق العشرين بقليل وأقل من أربعين عامًا، ومسالك الهجرة غير السرية والأموال التي تنفق والمخاطر الشديدة التي يواجهونها.

الجدول (8-4)

تفصيلات المقابلات

تسلسل	الراوي	العمر الآن	العمر وقت الهجرة	المبلغ المدفوع للهجرة	الطريق الرئيسة للهجرة	السبب الرئيس للهجرة	طريقة إجراء المقابلة
1	حسن الجبوري	39	24	4 آلاف دولار	تركيا	أحوال العراق/ أمنية	سكايب
2	سعاد	59	45	15 ألف دولار	تركيا	أحوال العراق	وجهًا لوجه
3	نور	37	23	-	الأردن - أمستردام (طيران)	ظروف العراق	وجهًا لوجه
4	رائد	40	25	7 آلاف دولار	تركيا	أحوال العراق/ عمومًا	سكايب
5	عزيز	43	28	4 آلاف دولار	تشيكيا	أحوال العراق عمومًا/ عائدون من الكويت	سكايب
6	مهند العتابي	38	21	5 آلاف دولار	الأردن - أمستردام (طيران)	أحوال العراق عمومًا	سكايب

يتبع

تابع

7	ثائر	41	25	6 آلاف دولار	تشيكيا	أحوال العراق/ تحسين الوضع الشخصي	فيديو
8	مهدي	58	38	5 آلاف دولار	تونس – إسبانيا (بحرًا)	أحوال العراق عمومًا	فيديو
9	سعدي	51	34	2500 دولار	تركيا	أحوال العراق عمومًا	فيديو
10	ريم	35	28	-	دمشق – أمستردام (طيران)	الزواج/ الرغبة في الهجرة	وجهًا لوجه
11	رنا	50	30	7 آلاف دولار	تركيا	أحوال العراق عمومًا/ رغبة في الهجرة	وجهًا لوجه
12	صلاح	50	30	2000 دولار	تشيكيا	أحوال عامة/ توق للهجرة	سكايب
13	سوسن	48	32	20 ألف دولار	تركيا	أحوال العراق عمومًا/ أمنية	تلفون فيديو
14	أمين	49	31	5 آلاف دولار	تشيكيا	أحوال العراق آنذاك	تلفون فيديو
15	عامر	44	29	4 آلاف دولار	تركيا	أحوال العراق/ ولع بالهجرة	سكايب

خاتمة

يمكننا أن نخرج بخلاصة فحواها أن صعوبة الوضع في العراق إبان فترة الحصار الاقتصادي الذي عقب تحرير الكويت والتداعيات التي ترتبت عنه، علاوة على طبيعة نظام الحكم الشمولي وقتها، دفعت عددًا من الشباب العراقي إلى المجازفة بأرواحهم في هجرة غير شرعية. وتوزّعت مسالك هذه الهجرة إلى هولندا على ثلاثة طرق رئيسة: أولاها بحسب أهميتها وكثرة سالكيها هي طريق تركيا - اليونان، ومنها إلى ألبانيا فإيطاليا ثم إلى هولندا بيسر عبر فرنسا وبلجيكا عادة. والثانية، الطريق من تشيكيا إلى ألمانيا التي يأتونها عبر دول الكتلة الاشتراكية السابقة، خصوصًا سلوفاكيا. وبعد اجتياز الحدود التشيكية - الألمانية عبر الغابات، يجري التحول إلى هولندا بالنقل العام أو الخاص. والثالثة الطيران من عمان إلى مطار أمستردام، بوثائق سفر مزوّرة وبمساعدة مكاتب سفر وترتيب عصابات تهريب. وعند الهبوط في مطار أمستردام يُمزّق جواز السفر ويخفي أي أثر له، ويبدأ الانتظار في أروقة المطار حتى لا تُعرَف الرحلة التي أقلّته، ثم يسلم نفسه إلى السلطات الهولندية ويُغير رواية مجيئه.

تحمل هذه المسالك كلها الكثير من الخطورة والمجازفة، لكن أشدها تلك التي يُركب فيها البحر بمراكب مهترئة وبإدارة عصابات تهريب لا ترحم. فالمهاجر يواجه مخاطر البحر إضافة إلى شراسة المهربين وعدم رحمتهم.

بيّنت الروايات التي أدلى بها شهود الهجرة السرية أنهم دفعوا مبالغ طائلة أيضًا، وأنهم تعرضوا لمخاطر شديدة هددت حياتهم، وشهد بعضهم حالات وفاة بعض من رافقهم أو صادفهم في أثناء الرحلة. ونتيجة هذه التجارب المريرة، أجمعت أغلبيتهم على عدم تكرار التجربة في ما لو افترضنا أن الزمن يعود بهم.

المراجع

1- العربية

كتب

ليسير، فتحي. تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر. تونس: دار محمد علي الحامي، 2012. (تاريخ)

الهاشمي، حميد. العراقيون في هولندا: نحو صياغة إطار نظري لدراسة الاندماج الاجتماعي للمهاجرين. بغداد: مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، 2012.

______. العرب وهولندا: الأحوال الاجتماعية للمهاجرين العرب في هولندا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

يحيى، عادل، محمود إبراهيم وتوماس ريكس (إعداد). من يصنع التاريخ؟ التأريخ الشفوي للانتفاضة: دليل للمعلمين والباحثين والطلبة. صف وتنضيد ناديا غطاس؛ تدقيق لغوي يوسف أبو فارة ومحمود أبو هشهش. القدس: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي، 1994.

دوريات

مجاود، محمد. «أهمية المنهج الشفوي في الكتابات التاريخية.» الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية: عدد خاص، كانون الأول/ ديسمبر 2012.

مكتب كولون الاقتصادي (Economisch Bureau Coulon). «العراقيون في هولندا: متعلمون ومعزولون.» عرض سيورس فان بيك؛ ترجمة صائب خليل. مجلة *Binnenlandsbestuur-nl*: 5 April 2002.

2- الأجنبية

Books

Frontex. *Annual Risk Analysis 2013.* Warsaw: Frontex, 2013.

Perks, Robert and Alistair Thomson (eds.). *The Oral History Reader*. 2nd ed. London; New York: Taylor and Francis Group, 2003.

Underground America: Narratives of Undocumented Lives. Compiled and Edited by Peter Orner; Foreword by Luis Alberto Urrea. San Francisco: McSweeney's, 2008.

UNHCR Global Trends 2012: Displacement the New 21th Century Challenge. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), 2013.

Studies and Reports

Australian Government, Department of Immigration and Citizenship. «Submission to the Joint Select Committee on Australia's Immigration Detention Network.» December 2011.

Choenni, Chan. «Irakezen in Nederland.» Maandstatistiek van de Bevolking, Centraal Bureau voor de Statistiek, December 2002.

«Jaarrapport Integratie 2012.» Centraal Bureau voor de Statistiek, Den Haag/ Heerlen, 2012.

Maagdenberg, Vera van den. «Jaarrapport Integratie 2004.» Instituut voor Sociologisch-Economisch Onderzoek, Erasmus Universiteit, Rotterdam, 1 October 2004.

Truesdell, Barbara. «Oral History Techniques: How to Organize and Conduct Oral History Interviews.» Center for the Study of History and Memory, Indiana University, 2013.

Conferences

Haynes, Kathryn. «Other Lives in Accounting: Critical Reflections on Oral History Methodology in Action.» Paper Presented at The British Academy of Management Conference, Belfast, September 2006.

الورقة التاسعة

وجوه من تاريخ الحرب الأهلية في لبنان من خلال شهادات سجناء أحداث «عالم الأحداث بين صقيع السجن ولهيب الحرب الأهلية»

منى فياض

مقدمة

هذا البحث[*] مستقى من شهادات أحداث جانحين، استُخرجت معلوماته من مقابلات شفوية جرت في عامي 1993 و1994، ومجموعها 47 حالة. قمت بدراسة هذه الحالات في النصف الأول من تسعينيات القرن الماضي، مستخدمةً تقنية دراسة الحالة بحسب منهج علم النفس من خلال مقابلة مفتوحة ونصف موجّهة، أي تعدد بعض الجوانب التي يريد الباحث الاستيضاح عنها، لكنه مع ذلك يترك لمحدِّثه حرية الكلام والانتقال واختيار ما يريد التعبير عنه. ويجري «الاستماع» إلى المبحوث بإنصات وانتباه مع إبداء التعاطف ومن دون أي تلميح قيمي أو نقدي أو لوم. وهذا كي نشعره بالراحة والحرية معًا في التعبير عن تجربته واستعادتها من منظاره وطبعًا من منظار الوضعية التي هو

(*) هذا البحث جزء صغير من مشروع كتاب سيُنشر لاحقًا.

فيها، آخذين بالاعتبار مستوى المبحوث الفكري والاجتماعي والثقافي لجهة التعابير واللهجة، ولتقريبه من الموضوع إذا احتاج الأمر.

جرت المقابلات في السجن (رومية) وفي الإصلاحية (الفنار) وبإشراف مسؤولي المكانين، لكن من دون تدخل مباشر منهم، ما يعني فتح إمكانٍ للسجين التعبيرَ بحرية نسبية بالطبع نظرًا إلى المكان الذي هو فيه ومدى إحساسه الداخلي بالحرية.

هذا إضافة إلى المعلومات العامة التي جُمعت عن خصائص الأسرة (عدد الأفراد، والمستوى التعليمي والاجتماعي والاقتصادي، وعدد الأولاد وغرف المنزل ...)، كما جرى إجراء رائز روجرز لعدد منهم. هنا لن أتطرق كثيرًا إلى نتائج الدراسة التي نشرت من قبْل في سياق نفسي اجتماعي.

كانت مناسبة لهؤلاء الأحداث كي يعبّروا عن أفكارهم وأوضاعهم والسماح لهم بنوعٍ من التفريغ والتفريج إذا أمكن القول. فهم في بداية عملي معهم أبدوا تحفظًا في الكلام والانفتاح لكنهم سرعان ما وجدوا فسحةً تسمح لهم بالتعبير عن أنفسهم بحرية من شخص متفهم، ربما أول مرة في حياتهم.

هدف البحث إلقاء الضوء على أوضاعهم والتعريف بهم كفئة مهمشة والسماح لهم بإسماع صوتهم ... بهدف وضع برامج وآليات للعمل على مستوى المجتمع وفي إطار تحسين شروط هذه الفئة المهمشة.

ربما نسأل كيف نستفيد من دراسة نفس اجتماعية للأحداث في السجون في مؤتمر عن التاريخ الشفوي؟ أُنشئ هذا العمل من منظور يؤمن بضرورة الانفتاح وإيجاد علاقات تبادلية بين مختلف العلوم. فأي علاقة ممكنة بين التاريخ وعلم النفس؟

أولًا: علم النفس والتاريخ

هل لا يزال لدينا بعض الشك في ضرورة الانفتاح المتبادل وإيجاد علاقات بين مختلف العلوم؟ وهل لنا أن نسأل كيف نستفيد من دراسة نفس اجتماعية للأحداث في السجون في مؤتمر عن التاريخ الشفوي؟

في الستينيات، وفي حلقة نقاشية لكتاب فوكو تاريخ الجنون، أشار فرنان في ملاحظة ثاقبة[1] إلى أنه لوحظ في السنوات الأخيرة حصول تقارب بين علم النفس والتاريخ عبر بعض الموضوعات. بالنسبة إلى المؤرخ، ما عاد علم النفس متعلقًا بموضوع الفهم فحسب، بل صار البعد النفسي أحد جوانب المادة التي على المؤرخ أخذها بالاعتبار مثل غيره من الجوانب؛ إذ استخدم المؤرخ البُعد السيكولوجي دائمًا لكن ما تغيّر بالنسبة إليه هو المرور من تاريخ سيكولوجي إلى علم نفس تاريخي في إطار تاريخي واسع. بدوره يُدخِل النفساني البُعد الزمني في دراسته الوقائع النفسية الإنسانية.

توجّه بروديل[2] أيضًا إلى الحاضرين في الحلقة نفسها مستوضحًا في ما لو سبق لهم أن سألوا أنفسهم عما يمكن أن تكونه دراسة نفسانية ممنهجة للحقب الغابرة التي يمكن أن تعيّن مجموعة قواعد ووجهات نظر وطرائق وحتى تحذيرات، أو ما يمكن أن نسميه استخلاص دروس. ويرى أن ما يقوم به علم التاريخ المعاصر هو الإمساك بالمحددات النفسية لحوادث الماضي بقدر ما يصبح التاريخ النفساني قادرًا على تفسير الماضي وفهمه، لأن القوانين التي تحدد المشاعر والأفكار هي نفسها التي تحدد الأفعال وتكوّن أسس تشكل التاريخ.

يمكن هنا اعتبار عمل آرييس ودوبي على موسوعة الحياة الخاصة بدايةً تفتح أمام علم النفس آفاقًا جديدة. ويأتي العمل على فئة المهمشين هذه والمكوّنة من الأحداث الجانحين في هذا السياق الذي يستفيد من دراسة وأقوال فئة مغيبة عادة ومهمشة، من دون أن تتمكن من التعبير عن نفسها وعن أحوالها وعما تفكر به. إنه التعرف إلى المحتوى الإنساني لمن اعتدنا أن ننظر اليهم كإحصاءات وأرقام لمرتكبين.

---

(1) في حلقة بحثية عن كتاب فوكو تاريخ الجنون شارك فيها كل من: Bonnafe, Braudel, Daumeson, Foucault, Le Goffe, Romano, Tenenti, Veil, Vuillemain, Levi - Valenci.

انظر: Éliane Amado Levy-Valensi, «Histoire et psychologie?» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 20, no. 5 (1965), pp. 923-938. <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1965_num_20_5_421838>.

(2) Ibid, pp. 923- 938.

كان قد سبق للمؤرخ المعروف هيبوليت تاين[3] أن أشار منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى أن علم النفس هو الذي يكوّن المستوى التفسيري الأساس للتاريخ. وكتب في ذلك: «فكما أن مشكلة الفلك هي في العمق مشكلة ميكانيك، والفيزيولوجيا مشكلة كيمياء، كذلك التاريخ هو في العمق مشكلة نفسية».

1- آرييس: التاريخ حين يلاقي علم النفس في ما يتعدى النظرة التقنية

في إحدى مقالات كتابه زمن التاريخ،[4] في الفصل المعنون «التاريخ العلمي»، يكتب آرييس انطباعاته عن أول احتكاك له بالكلية في جامعة غرينوبل التي دخلها بحماسة الطالب الذي أراد اكتشاف عوالم قديمة شغوفة تنقل إليه بعضًا من قدرتها الدرامية؛ فاستمع بانتباه إلى تعليقات الطلاب القدامى الذين سبقوه إلى اختصاص التاريخ، وفاجأته خيبة أملهم. ونقل إلينا تعليق صبية تحضّر لنيل شهادة الأستاذية (Agrégation)، فبينما توضّب أوراقًا لها أعارتها لزملائها، وهي أوراق غطتها أسماء علَمْ وتواريخ مقطعة بعناية ومنتظمة، أوحت إليه بعياء كبير في ما راحت تحكي أن ما حملها على اختيار التاريخ بحماسة في البداية هو رغبتها في أن تعرف الآخرين وأن تعرف سلاسل متتابعة من مجموعات إنسانية مختلفة، وقالت إنها بحثت عن نكهة الحقب المختلفة، عن حيوات وعادات في محتواها الإنساني. وماذا وجدت على عتبة تخرجها؟ مجموعة من الوقائع الجافة المصنفة بدقة ومنطق، وغالبًا بذكاء أيضًا؛ لكن المفتقرة كلها إلى تلك الحرارة التي انتظرتها عندما انتسبت إلى التاريخ. اعترفت أن تكديس المعلومات الذي قامت به خلال دراستها قتل عندها الشغف الذي كانت تحسه في البداية. إن التاريخ الذي تعرفه الامتحانات والمسابقات يبدأ فحسب حيث تنتهي ارتعاشة الخيال والدهشة. التاريخ يبدأ مع الملل.

---

(3) وِلد الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي هيبوليت أدولف تاين في فوزييه في21 نيسان/ أبريل 1828 وتوفي في باريس في5 آذار/ مارس 1892.

(4) Philippe Ariès, *Le Temps de l'histoire,* L'Univers historique (Paris: Seuil, 1985).

شكلت كتابات آرييس منذ البداية تعارضًا تامًّا مع الفكرة التي كانت معروفة للتأريخ، وهي الفكرة التي تقتصر على رواية وتفسير التطور السياسي للحكومات والدول والثورات وتغيير الأنظمة والأزمات والحروب، الأمر الذي كان يطلب من القرّاء قدح ذكائهم عن عناصر الدولة: البرلمانات والمؤسسات والدبلوماسية. التاريخ كان يجهل النزاعات الاجتماعية، كما لو أن جهلها ينفي وجودها؛ كما أن التاريخ الديني كان يقدم من زاوية علاقته مع التاريخ السياسي. فالفكرة الأساس هي أن التاريخ دليل للسياسة، الأمر المستمر حتى الآن عند كثيرين.

المؤرخون اكتفوا بكتابة مؤلفات المنهج والتقنية بالأحرى: كيفية استخدام الأرشيف والببليوغرافيا وكيفية نقد النصوص وتأريخها والتأكد من صحتها. لا شيء في ما يتعدى التقنيات، لا شيء عن المعنى الذي تحمله معرفة الشرط الإنساني أو عن سيرورته.

من هنا استنتاج آرييس أن ما يسبب إحباط الطالب أو المؤرخ الشاب (كما عبّرت عنه الطالبة) هو بحثه، من خلال توجهه إلى التاريخ، عن ذلك الشعور الخاص الذي يعطيه لون الزمن الحي للإنسان؛ فلا يتعلم في الكلية سوى تشريح ميت. إن التاريخ هو شيء آخر غير المعرفة الموضوعية للوقائع.

ما قام به آرييس هو كتابة التاريخ بشكل مختلف، حيث إنه أثار اهتمام جمهور مختلف عن الجمهور الذي من المنتظر أن تتوجّه إليه كتب التاريخ، وهذا ما كتبه في مقدمة كتابه **الطفل والحياة العائلية**[5]: «للكتاب حياته الخاصة، إنه يفلت بسرعة من مؤلفه وينتمي إلى جمهور ليس هو دائمًا الجمهور نفسه الذي انتظره المؤلف»؛ ذلك أن من انتبه إليه كان علماء النفس وعلماء الاجتماع وحتى أطباء الأطفال وسحبوه إلى أرضيتهم، ما جعل الصحافيين في الولايات المتحدة يسمونه «عالم الاجتماع الفرنسي»!

---

(5) Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, L'Univers historique (Paris: Seuil, 1973).

ارتأى آرييس أن من الممكن التجريب في التأريخ للسلوك، أي التأريخ النفسي، من دون أن يكون الشخص ذاته عالم نفس أو محللًا نفسيًا ومع اتخاذ مسافة من نظريات ومصطلحات وحتى مناهج علم النفس الحديث، وإثارة اهتمام علماء النفس هؤلاء وعلى أرضيتهم. فإذا ما ولدنا مؤرخين يمكن أن نصبح علماء نفس حديثين على طريقتنا الخاصة التي تختلف بالتأكيد عن طريقة علماء النفس، لكنها تلتقي بها وتكملها. عندها يلتقي عالم النفس والمؤرخ ليس بالضرورة على مستوى المناهج التي يمكن أن تظل مختلفة، وإنما على مستوى الموضوع وطريقة طرحه، أو كما يقال الآن على مستوى الإشكالية.

جعلته النصوص المكتوبة بصيغة المفرد، من سير ذاتية أو شهادات لتجارب جرت في الحرب وفي معتقلات النازية أو تحت الرعب الستاليني، يعيد النظر بعمله كمؤرخ. إن انبعاث هكذا اضطراب متشارك جماعيًا يجعل من الصعب على الوجود الفردي أن يعاش خارج حوادث التاريخ الكبير. من هنا بطلان الحدود القديمة بين الخاص والعام: «من الآن وصاعدًا يمكن التأكيد أن لا وجود لحياة خاصة غير مبالية بحالات الوعي الأخلاقي العام».

يعطي آرييس كمثال حالةَ الأشخاص المهجرين والمقتلعين من أماكنهم التقليدية (Displaced persons)، وهُم بعشرات الملايين، هذا التهجير الذي لا بد أنه أثر في هؤلاء وفي من تركوهم في أمكنتهم وفي من وجدوا فجأة بينهم. لكن منذ أن تكوّنت الأسرة نواة أولية وجوهرية للحياة الخاصة، وبما أن هذه الحياة الخاصة وضعت على هامش التاريخ؛ بقيت هذه الأسرة غريبةً عن الأساطير الجماعية وخارج سياقها، أي خارج التاريخ.

لكن الأمر اختلف بعد عام 1940، إذ اقتحمت السياسة المجال الخاص وما عاد هناك بدٌّ من الاختيار أو التظاهر بذلك على الأقل: إما أن تكون مع المارشال وإما مع ديغول، مع التعاون مع الألمان أو ضدهم، مع الجزائر أو ضدها... أما بعد التحرير فحصلت مئات الآلاف من الاتهامات والوشايات والإعدامات؛ وبلغت الأرقام حدًّا يدل على مدى الشغف السياسي الشديد

الجدة على التاريخ. لم يبق هناك أحد غير متورط. أدخلت السياسة نزاعاتها إلى الأسرة وما عاد الأمر يقتصر على العلاقات الخاصة. ولا متعلقًا بالسياسة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، بل باجتياح التاريخ الفظيع للإنسان كفرد. فتمت عودة الخاص كموضوع للتاريخ وفاعل فيه.

حصل هذا ويحصل في لبنان الآن. وهذا ما لمست جوانب منه في العودة إلى حالات الأحداث الجانحين وشهاداتهم لأنها تعطينا فكرةً حية عن تاريخ تلك الفترة عبر سردهم حيواتهم.

2- في كيفية الاستفادة من التاريخ في ميدان علم النفس

في عام 1978، وفي أثناء تحضيري أطروحة الدكتوراه، كان اطلاعي على كتاب آرييس عن الطفولة في ظل النظام القديم حدثًا مهمًا ومؤثرًا في رؤيتي الأمور وفي جذبي إلى العناية بموضوعي من زاوية التاريخ أيضًا، الأمر الذي لم أكن أعتقد أنه يلزمني في دراستي في ميدان علم النفس وبحسب المناهج المتبعة تقليديًا.

كان تأثيره عميقًا ومماثلًا لما حدث معي عند قراءتي كتاب فوكو **تاريخ الجنون** في منتصف سبعينيات القرن الماضي، ما جعلني أرى الأمور بشكل مختلف وأدرك كم أن النظرة تتغير إلى الموضوع نفسه، حيث يختلف التعامل معه بحسب الحقبة والثقافة واختلاف الأوضاع، ما عنى عدم وجود قوانين جامدة أو مطلقة.

تعرفت مع آرييس إلى أن الطفولة أيضًا (وليس الجنون فحسب) كما نفهمها الآن لم تكن كذلك دائمًا، وأن صفة القداسة التي تكتسبها الأمومة/ الطفولة في حقبتنا هذه تتعلق بمشاعر جديدة، تتكثف وتتبلور في علاقة متشابكة مع عوامل شديدة التعقيد. الأمر نفسه بالنسبة إلى الأسرة وغيرها من الموضوعات. ومثل هذا الفهم يُعيد صوغ الإشكاليات والاستنتاجات فتصبح نسبية وغير خاضعة لقوالب جاهزة ونهائية.

يطرح ذلك كله أهمية تداخل المناهج والاختصاصات وأثر المنهج التاريخي في البحث النفساني. وسأقوم بعرض الالتماس الذي اعتمدته في مقاربة موضوع الأحداث الجانحين وكيف يمكن الاستفادة منه في الفهم التاريخي.

ثانيًا: الجنوح من وجهة علم النفس التقليدي

في ما يتعلق بموضوع الأحداث الجانحين، هناك التماسات متعددة في كيفية التعامل مع هذه المشكلة أو معالجتها. اعتاد علماء النفس تقليديًّا مقاربة الموضوع عبر اللجوء إلى التفسيرات النفسانية الأساسية لسلوك الحدث المنحرف؛ وغالبًا تعتمد على منطلقات صيغت في التحليل النفسي: مشكلة العلاقات مع الوالدين ومشكلة التماهيات الأولية ومسألة الحرمان العاطفي ومسألة مشاعر الذنب والنقص، أو ما اعتدنا هنا أن نطلق عليه مسألة «العقَد» النفسية والمقصود بها الانكسارات النفسية. ومن هذا المنظار وُجد ميل قوي إلى تعميم نظرية العصاب على الجانحين، فالجانح إنسان من دون أنا أعلى، أو إنه إنسان ذو أنا أعلى عنيف، وهناك من اعتبره ذا أنا مضطرب. لذلك، اعتبر الانحراف شكلًا من أشكال العصاب وعومل على هذا الأساس من الناحية العلمية بعد أن أطلق عليه اسم «اضطرابات الطباع».

تشكو هذه النظريات من عمومية النظرة وأحاديتها، فتبدو كأنها تتحدث عن جانح نموذجي ثابت، حيث إنها أغفلت التنوّع والتعدد في فئات المنحرفين من حيث النشأة والصيرورة والنمط الوجودي، هذا مع التحفظات المتعلقة بالشبه بين الاثنين.

لكن الاتجاه الجدلي والعلائقي يغني نظرتنا إلى الجنوح. وعند النظر إلى المسألة من هذه الزاوية يتسع هامش الرؤية فلا يجري التركيز على الجانح فحسب بينما يُغفل القطب الآخر للعلاقة بدوافعه الواعية واللاواعية وبما يسقطه من اضطرابات وتوترات تدفع بالجانح إلى الانحراف.

المأخذ الأساس الآخر: إهمال البعد الاجتماعي، إذ لا يمكننا أن ندرك أبعاد مشكلة الانحراف إلا من خلال وضعها في إطارها الاجتماعي وتبيان دلالاتها عبر فهم المنظومة الاجتماعية (Systeme) التي أنتجتها أيضًا، والدور الذي يؤديه السلوك الجانح على مستوى دينامية البنية الاجتماعية في لحظة تاريخية محددة.

الجنوح من وجهة سيستيمية (Systemique) أو شمولية: مفهوم الصحة الذهنية[6]

هنا تأتي أهمية مفهوم الصحة الذهنية كبديل من الصحة النفسية، خصوصًا عند معالجة هذه الموضوعات التي تنتمي إلى ميدان العنف. تقليديًّا يغلب ربط مفهوم الصحة النفسية بالمرض العقلي والاضطرابات النفسية التي تطال الفرد. وما يميز مفهوم الصحة الذهنية كونه مأخوذًا كحالة توازن نفسية في لحظة معينة عند الشخص، من بين عوامل أخرى بمساعدة العناصر الآتية: مستوى الراحة الذاتي ومستوى ممارسة القدرات الذهنية ونوعية العلاقات مع المحيط. وهذا نتاج تفاعل ناشط بين عوامل ذات مستويات ثلاثة: العوامل البيولوجية المتعلقة بالمميزات التكوينية والفيزيولوجية للشخص، والعوامل النفسية المرتبطة بالجوانب المعرفية والعاطفية والعلائقية، والعوامل السياقوية التي تعود إلى علاقات الفرد مع محيطه والبيئة الاجتماعية التي تحضنه بمميزاتها وخصوصياتها الاقتصادية والثقافية والإثنية ... تكون هذه العوامل في تطور مستمر وتندمج عند الشخص بطريقة دينامية.

الصحة الذهنية مرتبطة بالقيم الجماعية المهيمنة عند مجموعة معينة قدر ارتباطها بالقيم الخاصة بكل شخص. وتتأثر بالشروط المتعددة والمتداخلة مثل الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكل شرط يضر بالتكيف المتبادل بين الشخص وبيئته، كالفقر أو التلوث أو التمييز العنصري، يشكل عقبةً في وجه الصحة الذهنية. وعلى العكس، كل شرط يسهل هذا التكيف المتبادل،

---

(6) انظر: منى فياض، أن نتعامل مع العنف بيننا (بيروت: دار النهضة العربية، 2012).

كالتوزيع العادل للثروة الجماعية مثلًا أو الحصول على تعليم نوعي أو بيئة صحية، يساعد ويشجع ويدعم الصحة الذهنية. ويمكن اعتبار الصحة الذهنية من هذا المنظار موردًا جماعيًا تساهم فيه المؤسسات الاجتماعية ومجمل المواطنين كجزء من جماعة وكأشخاص من ضمن اعتبارهم كأفراد.

إذًا عند معالجتنا مشكلة الأحداث الجانحين كموضوع سيكولوجي في إطار هذا الالتماس، لا نعود نغفل ارتباط الجنوح بالمجتمع وفي لحظته الخاصة. وسوف نجد أن شهاداتهم ستحمل لنا إضاءةً على خصوصيات هذه الفئة من ناحية وعلى مميزات البيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها من منظارهم ورؤيتهم التي هي جزء من لحظة تاريخية مهمة في لبنان.

من هنا أهمية العودة إلى التجربة الخاصة لهؤلاء الأحداث كجزء من تاريخ الحرب الأهلية التي عصفت في بلادنا ولا تزال. وهذا من ضمن الاعتراف بأهمية التاريخ الشفوي الذي لم يحظ بالاهتمام الكافي في العلوم التاريخية التقليدية وقبل بروز مدرسة الحوليات والمؤرخين الذين أشرنا إليهم.

ثالثًا: الطريق إلى السجن[7]

الطريق إلى رومية جميلة، تتعرج صعودًا، تحيطها غابات الصنوبر، ويبدو مبنى سجن رومية عن بُعد ضخمًا، عاديًا، كأي مبنى آخر، بل يمتاز بموقعه المشرف، تحيط به مساحات تفترشها الأشجار وتلوّنها وتجعل الهواء لطيفًا نقيًا. ويوهمك جمال الطريق إلى رومية، فتظن أن المحيط الخارجي الرائع هو من باب العناية بمن هم في الداخل، ربما لتخفيف حدة الاحتجاز. لكن هذا الفضاء الخارجي مخصص لك أنت الزائر فحسب، فمعظم من في الداخل لا يرونه ولا يطالون منه نظرة واحدة. وبالتالي يشكل اتساع الفضاء المحيط مفارقةً مع اقترابك من المكان الذي تقصده، أعني السجن. وتبدأ الحواجز باعتراضك عن بعد، ماذا تريد، أركن السيارة، أرني الإذن ...

(7) انظر: منى فياض، السجن مجتمع بري (بيروت: دار النهار، 1999).

عند تماسّك مع البناء، تنتقل من جندي إلى آخر لمعرفة ترتيب الدخول وطقوسه، وتبدأ البوابات الحديد السوداء الثقيلة الوزن، بالتحرك والانفتاح مواربة، بتردد وكأنها تمانع دخولك. كذلك في الباحة التي تملأها شمس قوية حادة وتغص بالأجساد المتراصة، تحيطك أبواب موصدة عدائية. عندما تتخطى العتبة إلى الحرم الداخلي تشعر بتغاير في الزمن. تجد المكان كما يكتب عنه فوكو[8] في **المراقبة والقصاص** «مساحة مقطعة، ثابتة، جامدة، كل واحد منها في مكانه، إذا تحرك تعلق الأمر بتنظيم وجوده. مكان تجهد فيه أواليات السلطة لتأطير الأفراد، مكان لملاءمة وتنقية الأجهزة التي تأخذ على عاتقها وتضع تحت المراقبة: سلوك الأفراد اليومي، هويتهم، نشاطهم، حركتهم. تسييج جزائي متشدد للجسد الاجتماعي».

تعبر الباحة الداخلية لتصل إلى المكان المخصص للجلوس والتحدث إلى السجناء الأحداث، تخجل من حريتك ومن تحركك بدافع ذاتي من دون ضغط، أو إكراه. تخجل من إمكان اختيارك كيفية تمضية نهارك، اختيارك يوميًا ما تأكله وملابس معينة ترتديها بحسب الطقس والمناخ والمزاج والصورة التي تود أن تبدو عليها، مقابل ملابس معظمهم الفقيرة، غير أكيدة النظافة، ومحتاجة إلى الكي.

عندما تنظر إلى السجناء تكتشف أنهم ليسوا سوى بشر!! لا تعود تفكر بهم كما يحصل لك قبل أن تراهم، كمجرمين وخارجين على القانون ويتسببون بالفوضى والذعر. تراهم أمامك ضعفاء، لا حول لهم، تعابيرهم متغيرة متحولة ومتناقضة، أي إنسانية، تطاولك وتؤثر بك. ربما كذبوا عليك لكنك تريد تصديقهم، تريد مساعدتهم، لكنك أعجز من أن تساعد نفسك، فكيف بمساعدتهم هم!

الدخول إلى السجن دخول إلى باحة لازمنية، تتوالى فيها الأيام؛ تتحول إلى شهور وسنوات أحيانًا من دون أن يذكرك أحد، طبعًا ليست هي الحالة

---

(8) Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1975).

العامة، لكن أن يشكو لك مراهق أنه منسي منذ سنتين ونصف السنة وجرمه (السرقة)! فهل كان استحق أكثر من هذه المدة، ولو حكم عليه بأقصى العقوبة (أي خمس سنوات) فمع قانون العفو كان استحق الإفراج عنه.

تتساءل عندها عن وظيفة السجن، عندما تقارن في ذهنك بين هذا المراهق المنسي هنا وذلك المسلح القاتل الحر هناك! الذي حرّره قانون العفو الذي تسامح مع منفذي الجرائم المنظمة!

على هذا يبدو بالنسبة إلى المجتمع اللبناني أن السرقة التي يقوم بها قاصر تمثل جريمةً تلحق الأذى بالمجتمع بما يفوق جريمة القتل أحيانًا، وبالتالي تستحق «كمية» من الجزاء ربما تفوق الكمية التي يستحقها من ينفذ فعل القتل، بواسطة أوامر، بما أن هذا الأخير قد يحصل على العفو!!

ثم ما هو الهدف من السَّجن؟ وهل يقوم السجن في بلادنا بوظيفة العلاج والإصلاح؟ أي علاج وأي معرفة؟ عندما لا تملك الدولة الوسائل اللازمة للعلاج والأمكنة الضرورية للإصلاح، لا يعود سجنها للأحداث سوى تمهيد لإعداد المجرمين. يستشهد فوكو في كتابه بإحصاءات من القرن الماضي تدل على أن حظ إعادة الجرم بعد الخروج من السجن نسبتها 38 في بالمئة. والدراسات الحديثة لا تزال تؤكد ذلك.

يتساءل المرء عند تتبع بعض الجرائم وكيفية إنزال العقوبات بمرتكبيها عن الخلفية، عن «الاقتصاد السياسي» المعين للجسد بحسب تعبير فوكو في النظم العقابية المجسدة المستخدمة. ومن المؤسف ملاحظة أن العقاب والقصاص والجزاء لا تطاول إلا أفرادًا من الشعب، ليسوا هم الذين ارتكبوا الكبائر، بل نكاد نلمس أن جرمهم الأكبر كان عدم نجاحهم في الانخراط في مؤسسات الحرب الأهلية «الميليشياوية» أو عدم نجاحهم في البقاء فيها، حيث إنهم أفراد معزولون في معظم الأحيان، يرتكبون جرائم أو جنحًا بسيطة، لكن عقابها يكون مساويًا أو فائضًا عن العقوبات التي تنزل بمرتكبي جرائم القتل والتفجير الجماعي وتفخيخ السيارات وغيرها. تذهب عندها نظرية التحكيم والمساواة سدى.

هل إن المجتمع اللبناني الذي استوعب المؤسسات الميليشياوية ضمن مؤسسة الدولة وعلى مختلف مستوياتها الهرمية، يضيق ذرعًا بأولئك الذين لم يجدوا سندًا لهم فيها؟

ما الذي يحتاج إليه هؤلاء الأحداث!

السجن حقًا؟

الغريب أن معظمهم يمكث هناك من دون محاكمة، شهورًا طويلة وسنوات أحيانًا، فعندما يكون الفرد فقيرًا يُنسى بسهولة، وحين لا يكون باستطاعة الأهل حتى القيام بالزيارة لأنها تكلف قوت أيامهم لأكثر من أسبوع، أما المحامي فهو حلم.

يظلون في السجن إلى أن يذكرهم أحد أو أن يبلغوا السن القانونية ويصبحوا راشدين، عندها يفرج عنهم: إلى أين وكيف؟ لا أحد يعرف ولا أحد مخول بذلك. ألا يكون السجن في هذه الأحوال، كما في غيرها، مكانًا «لفبركة» الجنوح وتثبيته وتدعيمه؟

إن نمط الوجود الذي يعيشه المسجونون يؤدي بحد ذاته إلى ذلك: أن يُعزلوا في زنزانات، أو يُتركوا مع السجناء البالغين، أو أن يفرض عليهم عمل لا فائدة منه أو غير مدفوع الأجر، ولا يفيدهم في إيجاد عمل بعد خروجهم، ذلك يعني انعدام التفكير بالإنسان في مجتمع. ولا يشكل الصف الذي أعدّوه لهم لوقت محدد ولا الفيديو الذي أدخل بعد نضال آمر السجن ضد روتين الإدارة، لا يشكل ذلك «إعادة تأهيل» فعلًا.

أخيرًا، من سمات السجن التي لم أكن أتوقعها أو أشك في إمكان المعاناة منها، الضوضاء، إنها العقاب الإضافي. لم أعتقد قبلًا وجود تلك الضجة غير المحتملة، لم يكن الازدحام والكثافة واختلاط الأجساد عن قرب وتدافعها يرتبط بالأصوات وباختلاطها وتمازجها. فوجئت بحجم الضجة التي تلف المكان وتحيط بكَ مكوِّنة مساحة وبعدًا آخرين. يظن من في الخارج أن

السجون لا تعاني هذا التلوث السمعي. فالسجن الذي هو مرادف للعزل والوحدة والفصل، يعني لك أول وهلة الوحشة والصمت، لكن تبين أن السجن يصم الآذان في أثناء يقظته. كثيرون من الأحداث، خصوصًا الذين يعانون إصابات في الرأس، يشكون من الضجة، الجميع يشكو من الازدحام. القصاص في جانب منه منع الوحدة والحميمية. هذا السجن الذي اكتشف الجسد كموضوع وكهدف للسلطة، يطوّع هذا الجسد ويعالجه ويصوغه ويروّضه ويخضعه ويصمه. ماذا بقي من الإصلاح والعلاج بهدف الشفاء!

الأرجح لا شيء.

رابعًا: الحالات وما تعلمنا[9]

عندما نقوم عادةً بجمع المعلومات وتحويلها إلى أرقام وإحصاءات، يغيب عن بالنا أنهم بشر لهم وجوه وصوت وابتسامة وتاريخ ومعاناة. كما أن الإحصاءات جامدة، تصنّف بحسب الجرم أو الجنحة أو الأحوال المحيطة بهم ولا يمكن عبرها معرفة احتمال قيام مراهق معين بهذا العمل لا بذاك؛ أي تعطينا الإحصاءات اتجاهات عامة قد تصح وقد لا تصح، فليس كل الفقراء جانحين بالضرورة، ولا البطالة تؤدي دائمًا إلى القيام بأعمال مخالفة، لذا تعطينا العودة إلى سرد قصصهم واحدًا واحدًا فكرة عن معاناتهم كأشخاص وتسمح لهم بالتحول إلى ذات فاعلة تعبّر عن ضائقتها أو مشاعرها، عن آمال أحبطت أو ندم أو توبة، أو العكس تعلم مهارات جديدة لمرحلة قادمة ... تجعل منهم بشرًا يمكن أن نستلطفهم أو أن نتعاطف معهم أو العكس.

إن مراجعة سردياتهم لحكاياتهم وقصصهم تسمح لنا أن نتعرف إلى وجه من وجوه تاريخ هذه الفئات المهمّشة والمهملة والتي لا تملك الوسائل أو الوسائط التي يمكن أن تعرض لمعاناتها ولكيفية عيشها مع هذه المعاناة كجزء

---

(9) طبعًا استخرجت المعلومات من خلال المقابلات الشفوية التي جرت بين عامي 1993 و1994.

من تاريخ الحرب الأهلية التي لم توثق كما يجب. لذا سوف تلاحظون في كيفية عرض الحالات وتقسيمها وتبويبها اتباع الهواجس والأسئلة التي يمكن أن تفيد في التعرف إلى أحد جوانب هذه المعاناة المكتومة في الأحوال العادية.

تُلقي الفقرات المأخوذة من شهاداتهم وبلسانهم الضوء على المشكلة أو السؤال المطروح في العنوان. للعناوين إذًا والتبويب علاقة بالمشكلات التي إما يطرحها الجنوح، وإما تلك التي توصّل إليه في بيئة تعاني مشكلات الحرب وجروحها. وبعضها يضيء على التجارب الصعبة التي تعرضوا لها والتي تترك آثارًا قد لا تمحى، خصوصًا إنهم لا يخضعون لإعادة تأهيل جدية. وعندما يغادرون لا ندري شيئًا عن مصائرهم كبشر يعيشون بيننا الآن وهنا. وهذه بعض الخصوصيات الملاحظة:

1 - غلبة التفكك الأسري

عند إلقائنا نظرة على «الوضع الأسري» الخاص الذي يعيش فيه هؤلاء السجناء الأحداث[10]، نرى أن هناك ثلاثة مراهقين أيتام الأب ومراهقَين يتيمي الأم وخمسة مراهقين هجر آباؤهم الأسرة، واحد منهم يتيم الأب وأمه المصرية الجنسية هجرت أسرتها وعادت إلى موطنها بعد ولادة ابنتها الصغرى مباشرة. وهناك فلسطيني هاجر من فلسطين مع أسرة يعرفها وترك أهله في فلسطين، وفي لبنان سرعان ما ترك تلك الأسرة والتحق بالتنظيمات المسلحة.

إذًا ما يقرب مِن نصف مَن هم في السجن فقد على الأقل أحد الوالدين. هناك ثمانية منهم هُجّروا من أماكن سكنهم الأصلية، معظمهم يقيم في وادي أبو جميل، واحتلوا منزلًا أو غرفة أو غرفتين على الأصح، وكثيرًا ما يعانون الازدحام الشديد. هناك تسعة بينهم انتموا في فترة ما إلى تنظيم مسلح محلي (منهم من كان له من العمر تسع سنوات). الكل يبدي رغبةً في عدم

(10) عدد الحالات المدروسة هو 47 حالة، تقسم إلى نصفين، نصف كان في السجن والنصف الآخر في الإصلاحية. الحديث هنا عمّن هم في السجن، وذلك لا يعني أن وضع الآخرين مختلف.

العودة إلى هذه الأطر التنظيمية التي يرون أنها «خانتهم»؛ أحد الذين انتموا إلى أحزاب قال لي: انظري أين نحن وأين أولاد القادة؟

أ- كيف تعرفت إلى أمي

حسن الحالة رقم 6

حسن، جسمه مليء بالندوب، كبُر وهو لا يعرف أمه. حكى لي كيف التقاها ذات مرة. وكان قد قيل له إنها حاولت قتله قبل أن يطلقها الأب. وهو يقف حائرًا أمام هذا «الخبر»؟ هل يقبله؟ هل هذا ممكن؟

يقول: أمي لا أعرفها، موجودة في بعلبك ومتزوجة من ابن خالها، تركت أبي منذ كان عمري خمسة شهور. دخلت السجن من أجل خالتي (زوجة الأب) ليست جيدة معي، تقوم دائمًا بشتم أمي وتكرهني، لا تحبني أبدًا مع إنني أتصرف بشكل جيد معها في البيت. أنجبت أمي ولدين سمّت أحدهما باسمي، تعرفت إليها مرة منذ حوالى العشر سنوات (عمره 15 عامًا)، كنت في بعلبك أتعلم في المدرسة، كنت عند بيت جدي (لجهة أبي) جاء خالي في الليل، حوالى العاشرة أو الحادية عشرة، أخذني لزيارة أمي بالسيارة، عندما وصلت شاهدت أمي تقف في الخارج. قالوا لي أنظر هذه أمك، أدخلوني من الخلف حيث الشعير والمؤونة، ولم ترني هي، قالوا لها هذا ابنك، نظرت إليّ ولم تفعل شيئًا، ثم بكت وغمرتني وصارت تقبلني في أماكن كثيرة، أيقظت أخويّ، لا أدري أين كان زوجها. بقي أخواي ساعةً قبل أن يستيقظا، بعد ذلك ذهبا إلى الداخل وأحضرا لي هدية.

يقولون أن أمي حاولت قتلي، هل أصدق ذلك؟ أمي لا بأس بوضعها، بيتها مكوّن من ثلاث غرف وصالون ومطبخ، نسيت أن أسأل أمي عندما رأيتها عن القصة التي أخبروني إياها، وهي أن أمي وأبي تطلقا بسبب أنهم سمعوا ذات يوم حرتقة (ضوضاء) في الغرفة التي كنت أنام فيها رضيعًا، وعندما دخلوا، وجدوا أمي تحمل المخدة وتريد قتلي، لم أصدق هذه القصة، هل تصدقين أن

أمًّا تقتل ابنها؟ عندما كنت صغيرًا كنت أنظر طويلًا إلى صورة أمي وأبي لدى زواجهما، كان جدي ينظر إليّ ولا يقول شيئًا، بعد ذلك أخبروني هذه القصة، قولي لي هل أستطيع أن أصدق هذه القصة؟

الهرب من المنزل والسوابق

لماذا يهرب الأولاد وأين يذهبون وماذا يفعلون؟

بلغت نسبة الأسر التي هجّرت من منزلها أو من مكان سكنها الأصلي 25.5 في المئة، وصار من المعروف الآن من خلال الدراسات السوسيونفسية أن تغيير مكان السكن يضر بدور الرقابة والضبط الاجتماعيين اللذين يؤمنهما الاندماج في مجموعة. التهجير يؤدي إلى خلخلة القيم. نجد نسبة 44.6 في المئة من الأولاد يهربون من منزلهم، ما يعبّر عن علاقة سيئة مع الأسرة، ونجد أيضًا أن نسبة 25.5 في المئة من أسر هؤلاء الأولاد قد تعرضت للتهجير وتغيير المنزل، وهم في معظم الحالات يحتلون منزلًا ويقيمون فيه إقامةً شبه موقتة وقلقة وتقام الآن صلةٌ وثيقة بين التهجير وتراخي القيم والانحلال الأسري. من هنا نجد أن معظم هؤلاء الأولاد يسرق مع رفاق له وسبق له أن سرق، ما يؤكد أثر الصحبة السيئ والانجرار مع الرفاق في عملية ارتكاب السرقات. كما أن نسبةً لا بأس بها (17في المئة) ينتمي أحد أفراد الأسرة فيها إلى الميليشيات. وهذه كلها عوامل تتسبب في هشاشة وضعية الولد وتؤدي به إلى الضياع.

ب- تركت البيت لأني تضايقت

عدنان الحالة رقم 21

من إحدى قرى الجنوب، عمره 12 عامًا، يقول إن أمه وأباه تطلقا عندما كان في اللفة، وكان له أخت صغيرة ماتت بعمر الشهرين. وقال: ذهبت إلى مدرسة داخلية في الأوزاعي للأيتام، بعمر الخمس سنوات، بقيت فيها سنتين وتركتها بسبب الحرب. لا أعرف أين يسكن أبي، أنا أعيش مع أمي، زوج أمي «منيح» لا يضربني ويعاملني بشكل جيد. تركت البيت لأنني تضايقت،

لم أتضايق من شيء محدد، هكذا، كنت من قبل أذهب لبيع غزل البنات، لا أقدر أن أبيع، أعود إلى البيت من دون أن أكون قد بعت شيئًا، أعلق مع أمي (يقصد توبخه وتعنفه)، تضايقت وذهبت من البيت، ليس لأن أمي تريدني أن أحضر لها المال، هي قالت لي أن أبيع الغزلة لأنها تريد أن تفتح دكانًا، لكنني تضايقت ولم أعد أستطيع البيع، لم أكن أفضل المدرسة على البيع ولكن العمل في مهنة. قلت لها شغليني في مصلحة (أي جِدي لي عملًا في مصلحة، أي عملًا مهنيًا)، لكنها لم تكن تفعل ذلك، أعود وتسألني ماذا فعلت؟ أقول لها بحثت عن عمل (الأرجح أنه في مثل هذه الأوقات كان يغيب عن المنزل ويتشرد بحجة البحث عن عمل). أنا لم أكن أهرب يعني، ابن خالتي هو الذي كان يهربني معه، يعلق هو وأمه (يتخانق مع الأم) ويأتي ويأخذني معه. لا أستطيع أن ألوم أحدًا (الحق ليس على أحد)، أنا تضايقت مني لوحدي، يعني أمي عصبية وتصرخ عندما تعصّب علينا وعلى غيرنا، وهي تعمل في درج البناية (يقصد إنها تنظفه) وتشكي أن المال لا يكفيها، لكن لا دخل لذلك. أقاربي هم السبب، هم علموني الهرب، الآن، التوبة إذا كنت أحكي بعد مع أحد، هناك ابن خالتي الصبي الذي كلمتك عنه، زوج أمي يكون من أخواله ... وبعدما ذهبت معه وعملنا في الشرقية ونمنا قرب وادي الموت، كنت متضايقًا ولم أكن أرتدي حذاء وأردت أن أشتري ملابس (كنت ألبس أكياس الورق) وما يعطينا إياه صاحب العمل من المال ماذا يكفي، إذا أعطانا 7 آلاف ونريد أن نأكل، لا تكفي. رفع الرجل دعوى، ونحن هنا من أسبوعين ونصف، لكن دخلنا السجن منذ شهرين ونصف.

ج- الإهمال وتخلي الأم: فقدان الحب والضرب والاستغلال

أما شادي وعمره عندما قابلته 11 عامًا فيقول: «تركت بيتي من أجل أخوالي، أنا لا أسكن مع أمي وأبي، بل عند جدتي وأخوالي القاطنين في بيت محتل مكوّن من شقتين متقابلتين ويتألف من حوالى سبع غرف. أعيش مع جدتي لأن والدي ميت أو مسافر، لا أدري. أمي متزوجة منذ زمن من رجل كان في القوات اللبنانية وتسكن معه في الشرقية. لا أستطيع أن أعيش معها، هي

أحبها، لكن أن أحبه هو؟ أبدًا. وهو أيضًا لا يحبني. بيتي قرب بيت إبراهيم بعيد عن بيت عدنان (رفاق السرقة). مرة كنت في السينما وعندما التقاني أخذني معه وجعلني أنام عنده ليلتين. في البداية لم يعرف عني شيئًا، لكن عندما سألني أخبرته أن أخوالي يضربوني وهكذا. أخذني لعند أمه ووجدت أنها تعرف أهلي. لم تأخذني إلى أمي أو أي شيء، لكنها قالت بعد ذلك إنها لا تستطيع أن تتركني عندها حتى لا تتهم بأنها خطفتني. عندها ذهبت إلى البربير وصرت أنام هناك. أجل تركت بيت جدتي منذ زمن.

أول مرة هربت كان عمري 7 سنوات. في كل مرة يلقطوني ويضعوني عندهم ويجعلوني أعمل معهم. ما يزعجني مثلًا أن أخوالي يشغلوني معهم ولا يعطوني أجري؛ إذا أردت شراء حذاء لا يعطوني ثمنه. عندي شحاطة من البلاستك عندما تتمزق أمكث في البيت مع ستي ولا يتركوني أخرج، ألبس عندها شحاطة ستي. لا أحد يحبني سوى ستي، تظل تتخانق معهم عندما يضربوني، لكنهم لا يهتمون، يعيّطوا عليها ويشتموها وهي تقول لهم لا تضربوه إن كثرة الضرب عملت معه هكذا. لا يردون عليها ويطبشوا بالبيت عندها ويكسرون أغراض المنزل. يتخانقون كثيرًا في ما بينهم. أنا أفضل البقاء هنا في الإصلاحية».

د- أحضرني أبي إلى الحدود وقال لي اذهب ابحث عن أمك

مروان الحالة رقم 18

عمري 13 عامًا، تطلق والداي منذ 10 سنوات ... أبي تزوج بامرأة أخرى عندما طلق أمي، عشت مع أبي في الشام إلى أن تركني على الحدود. منذ 4 سنوات. كان يحبني في البداية، لكن زوجته جعلته يكرهني (شوي - شوي) كانت خالتي تعذبني، تشكوني لأبي من دون مبرر، ولا تدعني أذهب مع رفاقي. كانت جدتي المرحومة تقول لي هذه ليست أمك، إنها خالتك زوجة أبيك ولا تحبك، يعني كانت تفهمني، كنت حينها أنام عند جدتي وأبقى عندها، لكن (يا حرام) جدتي ماتت، يعني قبل أن آتي إلى هنا بحوالى

شهرين أو ثلاثة، ماتت من مرض، لم يعد عندي أحد أسكن عنده، لا أعرف شيئًا عن جدي الآن. منذ حوالى الأربع سنوات، أحضرني أبي إلى الحدود السورية - اللبنانية (الأب يعيش في سورية) وأعطاني بعض المال وتركني هنا، قال لي اذهب وابحث عن أمك. ركبت السيارة عندها وطلبت إحضاري إلى أمي في المخيم.

عندما كنت عندها حقدت عليها (يتقطع صوته بشدة ويلهث) صرت أعذبها وهكذا (وهاي)، مثلًا أخرج وحدي إلى صيدا أطلع إلى فوق، مرة أخذت دراجة. تركتني، قالت لي اذهب لوالدك، وأنا لا أريد أن أذهب إلى والدي. ولأنني لم أرد العودة إلى أبي، تنظّمت في الصاعقة. عشت مع الصاعقة وفتح، كنت أخدم عندهم، هناك شخص بينهم أشفق عليّ وتركني معهم. أبي لم يكن يأتي لزيارتي.

2- المدرسة والتسرّب المدرسي

من بين الحالات كلها هناك ثلاثة أولاد فقط ما زالوا يذهبون إلى المدرسة. من الملاحظ أن نسبة 638 في المئة من الأولاد كانت قد تركت المدرسة نهائيًا؛ و191 في المئة تذهب إليها بشكل متقطع؛ بينما 106 في المئة لم يذهب إليها مطلقًا و63 في المئة فقط كانت لا تزال تداوم الذهاب إلى المدرسة قبل أن تودع السجن. من الملاحظ أيضًا، وبحسب المقابلات معهم، إن معظم الأولاد يترك المدرسة في حوالى الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من العمر. وهذا يعني أن ترك المدرسة يُعد من أهم أسباب الجنوح. من هنا أهمية تطبيق إلزامية المدرسة الفعلية ومراقبة الأهل لكن أيضًا تقديم الدعم الكافي للأسر العاجزة عن تأمين المدرسة لأطفالها، والاهتمام في حالات الحروب كالتي عشناها أو وضعية الهشاشة بسبب العنف المهدد أو المتنقل الذي نعانيه، يجب الاهتمام بتفعيل الوزارت المختصة ودعم المؤسسات الاجتماعية مع مراقبتها. وإذا ما منعت مرحلة الحرب القيام بذلك، فماذا فعلنا ما بعد الحرب؟ تم إدخال هؤلاء الأولاد إلى السجن؟

ماذا يقول الأولاد عن مدرستهم؟

أ- الإهمال التربوي: عمرك ما تتعلم

يقول محمد 14 عامًا: «أنا لم أحب المدرسة، أزهق فيها، لا يعلمونا شيئًا ولا أستفيد وعندما أغلط بكلمة واحدة يقولون لي «عمرك ما تتعلم». كانوا يتصرفون هكذا مع الأولاد. كرهت المدرسة وصرت أهرب منها، كما أنني كنت أكبر من رفاقي في السن. أخي (أصغر منه) كان أشطر مني في المدرسة ولم يكن يخرج معي وكان يقول لي ألا تخجل؟ امشِ معي لندرس. لكنني لم أكن أريد الذهاب إلى المدرسة. سألني أخي لماذا لا أعمل نهارًا وأدرس ليلًا، لم أقبل أن أدرس ليلًا. لكن عندما أخرج من هنا سوف أعود إلى المدرسة، سوف أعمل صيفًا وأدرس شتاء» ... عندما يقول ذلك، يبدو محمد مترددًا وغير واثق من نفسه ومن المستقبل.

ب- الذكورة المهانة والسلاح

عادل عمره 14 عامًا وهو لا يعرف القراءة، يقول أيضًا: «لم أترك المدرسة إلا مباشرةً بعد الحادثة التي حصلت معي. كنت شاطرًا في المدرسة، أنا أشطر واحد ونادرًا ما أرسب. ذات يوم طلبت مني المعلمة أن أقرأ، قرأت لها، فقالت لي إن أمي وأبي يدلعوني كثيرًا، ذلك أني معتاد أن أقول: إي ... إي ... عندما ينظرون إليّ. تصوري هذه المهزلة؟

ضربتني المعلمة وطلبت مني أن أترك الصف. قلت لها إن الله نفسه لا يطلّعني من الصف وصرت أجاوبها على هذا الشكل وألطّشها بالكلام. طلبت مني المعلمة عندها أن أفتح كفي كي تضربني؛ صارت الفتيات تقلن لي «يالله ... يالله» ... ماذا؟ تريد المعلمة أن تضربني أمام البنات؟ يعني استحيت. عندها جاءت فأمسكت بي وراحت تضربني بالكف، أمسكت يدها وضربتها بالكف بدوري. عندما أتى الأستاذ كنت أهمُّ بالخروج، سحبت مسدسي وخلعت الباب (الذي لا يزال مخلوعًا حتى الآن) أراد المدير وأخو المعلمة أن يعيداني إلى الصف، لكنني طلبت من أحدهم إحضار الشباب (عادل فلسطيني وكان ملتحقًا

بحزب مسلح). حصل هذا الحادث قبل دخولي الإصلاحية بحوالى الشهرين. طردت عندها من المدرسة، حضر الدرك ومنعوني من العودة إليها.

ج- الضرب والفقر والتسرب المدرسي

أما سعد، البسيط، فيخبرني: «لا أحب المدرسة، كنت أتركها كلما ضربني المعلم، لكنني زعلت كثيرًا عندما علمت أن أخي الذي يصغرني قليلًا ترك المدرسة، لا أريده أن يتركها وهو يعذب أمه. إخوتي الصغار لا يذهبون إلى المدرسة، لا أوراق لديهم للذهاب إلى مدارس الأنروا، والمدرسة المجانية مكلفة،حوالى الـ 75 ألف ليرة في الشهر، وأمي لا تستطيع شراء قلم أو دفتر. كنت أفضل لأخي البقاء في المدرسة».

د- أثر ترك المحيط والبيئة التقليديين

عبد الله الحالة رقم 8

العمل في لبنان: في أثناء الحرب كنا نذهب إلى سورية شتاءً، هناك دخلت المدرسة، وآتي إلى هنا في الصيف، فلم أدرس كما يجب. أمي تكون ابنة عم أبي، أبي عمره 60 عامًا وأمي 35، أعتقد أن الفرق كبير بينهما بالسن، أكثر العشر سنوات تقريبًا وهذا كثير!!

يستنتج حكمة من وضعه ضمنًا: **عندما أكبر سوف أتزوج فتاة من مثل سني.**

كنا أحيانًا نبقى أنا ووالدي وحدنا هنا في بيروت. في سورية منزلنا قرب الجامع، كنت أذهب إليه للصلاة، وعندي أولاد عمة هناك. أود العودة إلى سورية عند جدتي عندما أخرج من هنا، كانت تعلمني القرآن. وفي سورية لم أكن أخرج، كانت جدتي تعتني بي.

هـ- التنقل والتهجير بسبب الحرب

حسنين الحالة رقم 2

دراستي كانت متقطعة بسبب الحرب، كنت في المدرسة في الأوزاعي من زمان، من قديم، منذ أكثر من ست سنوات، بعد أن حصل القصف تركت

المدرسة، وعندما عدت كنت كبيرًا جدًا على الصف، إذ تركت الروضة. وكبرت جدًّا، صرت هالقد (يشير بيده إلى حجم كبير) لم يعودوا يقبلون بإدخالي إلى صف، لم أكن أعرف القراءة أو الكتابة ولا حتى الأحرف. عاد أبي وأدخلني مدرسة داخلية في صور، إلى الأول المتوسط، هل يمكن برأيك إدخال شخص لا يقرأ إلى الأول المتوسط؟ كان الأستاذ يشرح وأنا لا أعرف حتى القسمة، أرادوا وضعي في المهنية، تحت، لكن الأولاد كانوا يتضاحكون عليّ (يتزانخوا)، فضربت أحدهم. طردوني عندها من المهنية (ترّكوني يقول) تعلمت هناك القليل من الميكانيك. في تلك المدرسة، كان الأولاد يأتون بالسلاح (أشبال من الحركة). عملت عندها في أحد الأوتيلات، تعلّمت صنع الكاتو والكريما، لكنني عدت فتركت هذا العمل، صار رفيقي يأتي لزيارتي وأهرب معه.

3- لماذا أسرق؟

أ- رفض الاستغلال، أردت أن أنتقم

كريم الحالة رقم 4

أنا هنا بسبب السرقة، سرقة دكتيلو من المحل الذي كنت أعمل فيه.

أخبرك عن مشكلة، مرة حضرت خالتي من الكويت ومعها شنطة، سرقت منها بعض الأغراض، فاتهموني بالسرقة، دائمًا هكذا، إذا اختفى شيء أو كسر أكون متهمًا. بعد أن دخلت إلى الجبهة الديمقراطية بشهرين جاءت أمي وأخرجتني، أدخلتني إلى معهد مهني، تعلمت فيه تصليح البرادات والغسالات. وبعد نيلي الشهادة، صرت أشتغل بالبحر، والصيد هوايتي، في الشتاء عملت عند شخص في صيدا وهو يصلح البرادات، كان يعطيني أجرة الطريق فحسب، عندما طلبت زيادة أجري قال إنه لا يستطيع، ابنه وعدني أن يتوسط لي معه، لمناسبة رأس السنة، أعطانا عيديه، أعطيت المال لأمي وقلت لها إنني سأسرق له شيئًا من المال، نصحتني أمي بعدم القيام بذلك. لكنني أخذت المفتاح ووضعته في جيبي، أردت الانتقام (كان قد كسر القفل وله 3 مفاتيح، أخذت

أحدها ووضعته بجيبي. في اليوم الثاني، نزلت وأخذت الدكتيلو وكمبيوتر يبرمج، قالوا لي في المخفر إن ثمنه 7 أو 8 آلاف دولار، لم أكن أعرف ذلك، بعته بـ 25 ألف ليرة. بعدها اتهمني الرجل بسرقة أشياء أخرى.

تعلمت كثيرًا من تجربتي، لن أسمح لأحد مرة أخرى بأن يستغلني ويجعلني أعمل بثمن علبة سجائر، اكتشفت أنني لم انتقم، لقد تعلمت على حسابي، ما حدا يتعلم إلا من كيسه». لو أن أمي أو صاحب المحل أعطوني المال اللازم لمصروفي لما فعلت ذلك، هم يعتقدون إننا سفاحون وقتلة، وتسأليني عن الحرب، المسألة ليست مسألة حرب، أنتم تعتقدون أن لدينا روحًا عدائية، الولد هو هكذا، لكن أقل غلطة يرتكبها الواحد تجعل منه مجرمًا، والله لا أعرف، أشعر بالظلم، هنا تعتقد الدولة أننا نخرب الأرض، في أثناء التحقيق «أكلت قتل الحمير ما بتاكلوا» لا يمكن أن أنسى هذا كله، لا أعتقد إنني سأفر مرة أخرى، مجرد التفكير بالقيام بذلك مجددًا، علمني الحبس، إنها غلطة صغيرة يرتكبها الإنسان بحق نفسه، أنا لم أسرق بحياتي، إنها أول مرة (كاد يبكي).

السرقة مع الرفاق

تبين أن 34 في المئة من الأولاد سرقوا مع رفاق لهم، ولا يقبلون أن يسموا أنفسهم عصابة. و12.7في المئة سرقوا مع رفيق واحد.

حسنين نفسه يفسر جنوحه كما يلي: «أنا في البداية كنت أصلي وكل شيء، لكن عندما صرت أمشي وأخرج مع رفاقي أفسدوني، زهير هو الذي أفسدني وأفسد من معه. كان يقول لي لنذهب ونحضر الحمام أو نذهب ونحضر أرنبًا. وفي اليوم التالي يفسد عليّ ويقول إنني من سرق الأرنب، فيغضب مني الرجل وهكذا ... كان أبي يطرده كلما أتى إلى منزلنا ويضربني أنا أيضًا. هو الذي علمني التدخين وصار يهرب إلى جونيه وهناك نبيع الورد وننام في بناية خالية من السكان كان فيها قوات لبنانية من قبل. العمل في جونيه أفضل من الدخول إلى المنظمات المسلّحة.

5- مشاهد من الحرب

هناك خمسة عشر حدثًا شاهدوا بأعينهم قتلى حرب وجثثًا مقطعة الأوصال، هذا عدا عمن أصيب مباشرة ولا يزال يحمل في رأسه شظايا القنابل. أحدهم شاهد رجلًا أصابته قذيفة بينما كان يسير، طار رأسه وظل جسده يسير وحده حوالى المتر، قال إنه قرف كثيرًا واستفرغ ما في أمعائه، وخاف وصار يرى في الليل أشباحًا.

منهم من رأى، في الحروب الأهلية الداخلية بين التنظيمات الفلسطينية، أو في أثناء الغارات الإسرائيلية على المخيمات وعلى القرى، الدم يتفجر من فتحات الرأس بسبب الضغط الذي تسببه الانفجارات، واحدهم شاهد رفيقه الذي كان ينقل قنبلة موقوتة بناءً على رغبة أخته كي تنفجر بأحدهم، لكنه تأخر عن إيصالها فانفجرت به ورأى أمعاءه تخرج من بطنه ورآه مقطع الأوصال ...

النتيجة ثقيلة جدًا. من الصعب احتمال كل ذلك والبقاء ضمن إطار السواء من دون مساعدة متخصصة ودقيقة ومتابعة جدية. التحمل يصبح مستحيلًا، لذا نجد بينهم من يعانون أوجاع الرأس، بعضهم يصفها بالرهيبة، وألام البطن والمفاصل وأوجاع أخرى متعددة. هناك من يسمع وكأن أحدًا يكلمه، إضافة إلى من يعانون قلقًا ولا يستطيعون النوم بسهولة، يحلمون ويخافون.

أ- شاهدت ميتين كثير

محمد الحالة رقم 1

هم كثر من شاهدوا أمواتًا أو مصابين أو هُم أنفسهم أصيبوا. وسوف نلاحظ أن 57.3 في المئة عاينوا مثل هذه المشاهد مباشرة عدا عمن أصيب منه هو نفسه.

يحكي محمد عن تجربته ببساطة، يقول: يأتي إلى هنا كثير من الناس ويسألونني، لا أدري ماذا يريدون، مرة صورونا على التلفزيون. أنام جيدًا،

في الحرب شاهدت ميتين كثر، مرة كنت عائدًا من عملي وعلقت (أي حصل قصف وتبادل نار)، رأيت 8 أو 9 أشخاص على الأرض، خفت وهربت بسرعة، كان القنص مشتغلًا ولم يكن أحد يمر من هناك (يقول ذلك ضاحكًا).

ب- علق بالخزانة وسقط معها

حسين الحالة رقم 19

مرة كنت مع صاحبي، صعدنا إلى سطح البناية، كنا نلعب وحدنا وفي خزانة كانت على السطح، علقت كنزه صديقي بالخزانة ووقع معها. نزلت لأراه عندها وضعت أذني على وجهه لأِراه إذا كان يتنفس، أحضرت الماء ورشقته به، كان مجروحًا في أسفل ظهره. وعندما اقتربت منه وجدت أن رأسه يسقط هكذا (لوى رأسه). تركته لأخبر أهله، أخي الصغير حمله ووضعه في السيارة. عندما أتى الدرك هربت، أمه رفعت دعوى ضدي إنني من رميته، لكن الطبيب الشرعي قال إنه مات قبل أن يقع على الأرض بسبب سكتة قلبية، بسبب الخوف. هذه الحادثة منذ أقل من سنة. لم أخف لكنني زعلت كثيرًا. تكلمت مع أمي، لكنني لا أعتقد أن الحق عليّ في هذه الحادثة. عندما أترك الإصلاحية سوف أعود إلى العمل مع أخي، أهلي يأتون لزيارتي، أمي وأخوتي الصغار.

ج- الانفلات الأمني ودور السلاح أيضًا وأيضًا

عادل الحالة رقم 2

تلغيم البيت ضد الأخ المسلح: كان أخي حسن يهتم بي كثيرًا، لكنه سافر، أما أخي قاسم فيضربني كثيرًا حتى يؤلمني ظهري، أقول له لا أستطيع التحمل أكثر، كنت أهرب من البيت. أمي لا تستطيع أن تقول شيئًا، هي قوية داخل البيت، لكن أخي مسلح، مرة عندما علمت أنه آت، لغمت البيت، نعم لغمًا كبيرًا كانوا كاتبين لي حجب وكتب، عندما يكتب لك لا بد من أن تنفذي ما كتب في الورق، كل شيء فيه.

السلاح يشعرك بالقوة تكون مسنودًا: لم أشعر بنفسي صغيرًا للتقاتل مع أخي، عندما يكون مع الإنسان سلاح يشعر بنفسه مسنودًا، لا يعود يهمه أي شيء، كنت أنا وأخي نبدأ بالتراشق بالسلاح في الحارة، حيث إن عددًا من المنازل مخردقة منا. يكون معي عادة 5 أو 6 رفاق، لا يستطيع مسؤولنا العسكري أن يقول شيئًا، نحرقه حرقًا، لا يعجبه ذلك لكن هل يستطيع الاعتراض ضد 16 فردًا، نأكله أكلًا.

رفاقي شريرين أكثر مني: كان رفاقي شريرين أكثر مني، وأنا وحدي دخلت السجن. كنا نقوم بسرقات متعددة، نقرع الباب نطلب شربة ماء، ندخل المنزل عندما يكون الشخص (امرأة أو رجل بمفرده) في الشتاء نغطي وجهنا بلفحات مكتوب عليها فلسطيني، لكن نجعلها من الداخل، ندخل نطلب منه إدارة وجهه ناحية الزاوية، يبدأ هو بالارتجاف، مرة هجمت على فتاة في التاسعة عشرة مع أخيها.

لم أكن أتعدى على البنات: كان عندي رفيقات كثيرات من البنات اللواتي يحبونني في الخارج، كنت أصرف عليهن المال.

بسبب الحرب الكثيرة التي مرّت عليّ صرت أحلم كثيرًا وانقز في الليل، كنت أرتعب وأهرب من البيت عندما أرى ميتًا أو دمًا، أقوم خائفًا، أهرب إلى صور، لا أبقى في البيت، عندها لا أعود أخاف.

اغتصاب: عندما أمسكوا بي لم أشِ برفاقي، كنت أخاف دائمًا أن نقتل في أثناء قيامنا بالسرقات، مرة قتلوا أمامي، كانوا يريدون سرقة 100 ألف دولار من البيت، قلت لنفسي أشتري M16 مقنبلة، عند استعمالها تطلع من تحتها قنبلة، قلت اشتريها، فعندما يفرط تنظيم ما نشتري التي كانت موجود في البيت، ابن الحرام، أحد رفاقي أخذ البنت التي كانت موجودة في البيت واغتصبها بقوة، أذاها، ماتت مباشرة، صارت تتوجع كثيرًا حتى توفيت، أنا لم أعرف إنها ميتة، أمسكت رأسها فوجدتها ميتة، خفت أن أنكشف، فكرت أنه قد يقتلني، أعدت لها ملابسها، وهي كانت فتاة مخطوبة وكنت أعرفها وأخرج معها، ووضعتها تحت السرير. خفت

عندها كثيرًا وبكيت، أمها تعمل في معمل ليلًا، عندما ذهبت إلى بيتي سألتني أمي ما بي، كنت أبكي وقلت لها القصة عويصة ... عندما ذهبت إلى بيتهم في اليوم الثاني، طلبت الشاي وعملت نفسي أوقعها وهكذا اكتشف الجثة. اعترفت للأم بما أعلمه وطلبت منها أن تغطيني، وقد أمسكوا بالفاعل وسجنوه.

د- سرقوا المنزل

حسنين الحالة رقم 20

عندما كنت صغيرًا وحصلت الحرب بين الحركة [المقصود حركة أمل] والفلسطينيين، أرسلني والدي كي اطمئن على البيت، لم أجد فيه شيئًا سوى علبة رصاص وعسكري منعني من مسك لعبة وقال إنها نوع من لغم، كان البيت مسروقًا، بعد ذلك وجدت أمي التلفزيون عند جارة، حتى درفات الشبابيك اقتلعوها، أمي دعت على السارقين، بعد مدة انفجر التلفزيون المسروق وأصيبت المرأة أيضًا.

الطليان صوروا أختي مع الجردون: في تلك الأثناء أتى الطليان، كانوا يحبوني كثيرًا، صوروا أختي تحمل «جردونًا» وصورونا مع السلاح. بعد ذلك انتقلنا من ذلك البيت. انتقلنا إلى قرب الملعب البلدي، سكنا منزل شخص صديق لأبي، مرة أحرقنا المنزل أنا وأولاده، لعبنا بالسيجارة واشتعل فراش من الإسفنج، لكن أحدًا لم يصب والحمد لله.

كنت أهرب من الطابق العاشر: كانوا يقفلون الباب علي بالمفتاح عندما أكون وحدي في البيت، مع ذلك كنت أهرب، كان البيت في الطابق العاشر، ومن الصعب أن أنزل، لكنني أخرج إلى البلكون واتعربش إلى السطح (حدا بيعربش على السطح؟) كان الناس يتجمعون أحيانًا ويعيّطوا، عندما أصل إلى السطح وأجد بابه مفتوحًا أنزل عندها وألعب مع الأولاد.

لم أكن أخاف.. لكن المنظر أثّر بي: لم أكن أخاف من منظر الموت، رأيت كثيرًا من المصابين، نقلت بعضهم. مرة رأيت امرأة احترقت وتشوّه

وجهها، لكنني لم أخف. لكن المنظر الذي أثر بي كثيرًا هو منظر رجل كان في سيارة يظهر نصف وجهه فقط، دماغه وقع على الأرض، أنا لم أمسكه، بقيت في السيارة، حملوا رأسه - أي دماغه - ووضعوه قرب الوجه (كانا بعيدين بعضهما عن بعض) ولفوهما، كان في داخل سيارة بك آب، في صبرا. أخذوه إلى مستشفى المقاصد، أخذوا له صورًا، وضعوه على حمالة وأخذوه إلى البراد. عندما وضعوا صوره في المكتب في ما بعد، وكنت أتطلع إلى هذه الصورة، لا يعود باستطاعتي النوم. أشعر بالخوف، فقد يصبني ذلك أنا أيضًا.

هناك أشياء أخاف منها، وأشياء أخرى لا، لم أخف من منظر المرأة التي كانت تسكن فوق المكتب والتي احترق وجهها وتشوهت بسبب انفجار قنينة الغاز بها.

تعليق: هنا نرى نسبية الألم والخوف، أمام أهوال مشاهد الحرب، يصبح انفجار الغاز وتشويه المرأة مجرد حادث عادي!

6- الانتماء إلى تنظيمات مسلحة

38.2 في المئة من الأولاد ينتمون أو انتموا إلى أحزاب وميليشيات. في سيرة هؤلاء الأولاد تتداخل العوامل: أوضاع الحرب أو التفكك الأسري أو الفقر... ترك المدرسة والهرب من الأسرة والتعرف إلى المسلحين أو مصادفتهم. وهذا ما رأيناه عند عادل في الحالة رقم 2 السابقة.

أ- عم رفيقي في حركة فتح ... درّبونا ليجربونا وأعطونا المال والسلاح

حسنين الحالة رقم 20

نذهب إلى السينما، أتأخر على البيت وأبقى مع صديقي حتى الثانية أو الثالثة صباحًا. عم رفيقي مدرب في فتح يومها أخذني لعنده، هو لم يكن يعرف أن عمه في حركة فتح، صاروا يدربونا ليعلموا مدى صلاحيتنا.

وأول مرة تعرفت فيها إلى السلاح عندما هربت مع صديقي (الذي يسكن في الطابق السادس) إلى عمه في عين الحلوة، بدأوا هناك تدريبنا، أعطونا المال والسلاح، صاروا يركضونا ويدربونا كيف (استعمال) الكلاشن وكيف (استعمال) الدوشكا، ودرّبونا كاراتيه، عندها خف وزني. عندما كنا نتمرن كنا مبسوطين، بقيت معهم من دون أن أطلق الرصاص، وقفت على حاجز الصفا. لكن عندما صار الجيش يقصف على الجنوب بشدة، خفت وهربت. كان المسؤول قد ترك معي مبلغًا من المال، لم أسرقه، لكنني اشتريت لنفسي ملابس مدنية، إذ لو بقيت مع أحدهم، ذلك إنني لا أستطيع كذلك أن أحمل المال، سوف يسألوني من أين أتيت به؟ ذهبت وتركت هويتي، أمي أخرجت لي هوية غيرها. تركت المال لأنني أعلم كيف يضربون الواحد (قتله)، ففي المخيم يقتتلون في ما بينهم، وعندما رأيت ذلك بأم عيني كيف يتضاربون ويتقاتلون ويتهمون بعضهم بعضًا، أكيد يخاف الواحد على نفسه، ذلك كله سبّب هربي.

دخلت تنظيمات عدة (جرب التنظيمات الفلسطينية والشيعية) وقفت على الحواجز وعملت في التنظيم المدني، حاربت وهربت ...

التنظيمات من الداخل: بدأت عندها أتنقل من حزب إلى آخر، أدخلتني زوجة أبي إلى حزب ديني، كي أتعلم الصلاة والصوم، صاروا يتقاتلون مع الميليشيات الوطنية الثانية المعادية لهم، كنا من جهتنا نطلق النار عليهم ويردون علينا، كان يوجد هاتف هناك، كسرته، أطلقت عليه النار، كنت أساعدهم كي يتقاتلوا بعضهم مع بعض، كنت أريد أن أهرب، لكنهم كانوا يستعيدونني بسرعة، لم أحبهم ولم يحبوني، تضايقوا مني. علاقاتهم بعضهم مع بعض منوّعة، هناك من هو جيد ومن هو غير جيد، من يتعاطى المخدرات ومن لا يتعاطاها. هناك من يفقد الوعي في أثناء المعارك، يتعاطى بعضهم الحبوب، فتسيطر على رأسه، لا يعود يشعر بالخطر ولا بنفسه. أنا لم أجرب ذلك، رأيتهم ماذا يفعلون ولم يعجبني ذلك.

أحيانًا كثيرة يعطي واحدهم الحبة للآخر من دون علمه بماهيتها، كان رأس أحدهم يؤلمه، في التنظيم الثاني، أعطاه رفيقه حبة صغيرة، نسيت اسمها، حجمها صغير على قدر نصف حبة البنادول، شربها مع الماء خرج عندها وصار يطلق النار بغزارة. كان معه جعبة مليئة بالرصاص، أفرغها، وصاروا يطلقون عليه الرصاص من دون أن يتأثر، لم يخف، ظل مهاجمًا، رموه بقنبلة، جاءت إلى جانبه، انقلب إلى الوراء وظل يطلق الرصاص، جننت من تصرفه. فقد الوعي بعدها، وعندما استفاق لم يشعر بشيء، وكأن شيئًا لم يكن.

عندها سجنوا من أعطاه الحبة وعاقبوه وأرسلوه للقتال في جرجوع.

بعدما هربت من عند الفلسطينيين، ذهبت إلى تنظيم محلي، وخدمت عند زعيم هذا التنظيم، مرة كنت على حاجز في المنطقة وكنت أعمل على الحاجز يومي الجمعة والأحد، حيث الازدحام كبير جدًّا، شاهدت عمي من بعيد، خفت كثيرًا أن يلمحني ويخبر أبي. أوقفته إلى اليمين من الشارع وطلبت منهم الإثباتات، وسألته ألم تعرفني! قال لي بعد أن نظر إليّ: أنت حسنين! قلت نعم، لكن لا تخبر أبي.

بعدها صارت زوجة أبي تأتي وتأخذ معاشاتي، لكن بعد فترة، قيل لي أن سني صغيرة وأن الزعيم يفضل ألا أعمل معهم بعد الآن فتركت، ولم يكن معي مال، ووجدت نفسي لا أملك شيئًا، هربت وعدت عند أهلي، وصرت أذهب إلى جونيه وأعمل. هذا كله مقسّي (جالب للقسوة) وقاسي، الواحد يتقسّى (يصبح قاسيًا) في الحرب، كي يحافظ على وطنه، لكن هل حافظوا عليه؟ إنهم لم يحافظوا على ما عندهم. العسكري هو الذي يحافظ على حاله، المسؤول يمكث في بيته، والعسكري «يتعذر» (كلمة تستعمل للدلالة على التعرض للمهانة).

ب- نموذج عن سلوك تنظيم إسلامي

أمين الحالة رقم 47

تُعطيني جدتي أحيانًا المال «حسب»، عندما يعطونا الجماعة الإسلامية المال لا أعرف كم يعطونها 25 دولارًا يمكن! هناك شخص «تبنّاني»، يعني

يدفع لي شهريًا، قالوا لي أن أكتب له رسالة، ثم سجنت ولم أكتب الرسالة، الشخص الذي تبناني مسافر، من بلد آخر. أهلي يأخذون نصف المال ويعطوني النصف، مصروفي كان يوميًا ألف ليرة.

جدتي لا تعمل، عطلانة بسبب يدها، أجرت لها عملية، تعيش مع جدي. لا يعمل، يبقى جالسًا، بس عنده محل مفروشات، وهو يبيع أحيانًا. نسكن في غرفتين ومطبخ وحمام وساحة. لا آكل جيدًا، كل سنة يأتيني ألم هنا في رأسي لأني عملت عملية. حصل ذلك عندما كنت أصلي وكان إلى جانبي شخص آخر يصلي ولكنه لا يعرف الصلاة، فكان «يُبَسبس» في الجامع، فقام الشيخ «وخلعني» (ضربني) بالحجر لاعتقاده أنني من يفعل ذلك. صار الدم ينزف ووجدوا في رأسي قطعتين من الحجارة فسحبوهم بواسطة الإبر. دفع الشيخ مليون ونصف، حصل ذلك عندما كان عمري 6 سنوات.

ج - الخلاص! عذاب المسيح

حسنين الحالة رقم 20

عندما طلبتُ منه الرسم، سألني إذا كان باستطاعتي رسم يسوع والصلبان الثلاثة، وهو فعل ذلك، وعلق كما يلي: حضرت عيد الشعنينة على التلفزيون، كنت في جونيه، رأيت كيف تعذب المسيح، ورأيت هذه الصلبان الثلاثة، الواحد منا تعذب أيضًا، ليس على قدر ما تعذب المسيح، لكن جزءًا من عذابه، عرفت هذه الصلبان ورسمتها قبل أن أراها، قالت المرأة «شو عرفك بها الرسمة»! أسمعتني أغاني وقالت لي هذه أغاني، قلت لها إنها تراتيل، كنت أعرف وحدي إنها تراتيل.

لو كنت أعرف أن أرسم حية لرسمت لك واحدة، (رسم قاذف آر بي ج. وقال: هذا عسكري وجعبة وقذائف): كيف يصل الإنسان إلى هذه المراحل؟ كيف الدنيا صارت هكذا؟ من ورا شو؟ وكيف توصل الحرب الواحد إلى هذا؟

خلاصة واستنتاجات

وضعية اللجوء الخاصة: كما لاحظنا، تشكل قصص هؤلاء الأحداث جزءًا من تاريخ الحرب الأهلية وممارساتها وانعكاسها عليهم كأولاد لشرائح معظمها مهمش أثقلت الحرب والفقر كاهلهم وأثرت في مصائرهم. نكتشف منها العلاقات داخل الأسرة ونوعية مشكلاتها والعلاقات بين المراهقين والفاعلين الاجتماعيين. ومن ملاحظاتي أن الأحداث الفلسطينيين أو السوريين أو لنقل غير اللبنانيين تدفعهم أوضاعهم البيئية أو الاجتماعية إلى الانخراط في الجنوح في الأغلب؛ لعيشهم في أحوال تجعلهم أكثر تعرضًا لمؤثرات الخارج التي تترافق مع أحوال أسرية صعبة عمومًا. بينما يغلب طابع الجنوح ذي الأسباب الأسرية الداخلية أكثر على الأحداث اللبنانيين مع ما للحرب وأحوالها من تأثير. طبعًا هذا انطباع عام لا يمكن تعميمه.

من الملاحظات التي سجلتها:

- **الانتماء الطائفي**: عند مبادرتي للقيام بهذا البحث ومحاولة التعرف إلى الأحداث الموجودين في السجن وأولئك الأكثر حظًا بقليل ووضعوا في الإصلاحية، لم يكن لديّ أدنى فكرة عما يدور هناك أو عمن سألتقيهم، إن لجهة انتماءاتهم المناطقية أو الدينية أو الحزبية أو الفئات التي ينتمون إليها. وعند قيامي بأبحاثي الميدانية في ظل الوضع اللبناني الخاص شكّل، بالنسبة إلي، السؤال عن طائفة ومذهب من أقوم بإجراء مقابلات بحثية معهم حجر زاوية مهمًا. تنبع أهميته من كون لبنان قائمًا على شراكة حقيقية بين هذه المكونات ولأن هذه الانتماءات تتسبب بنزاعات وصراعات إذا لم نقل بحروب، وبالتالي لا يمكن التغاضي عن إيرادها عاملًا يجب إدراجه لفحص مدى تأثيره. وعند اكتشافي أن الأغلبية العظمى من هؤلاء الأحداث هم من الطوائف الإسلامية على تنوّعها، وأن المنتمين إلى الطوائف المسيحية هم أقلية نادرة أصابتني الدهشة!!

في الحقيقة كنت أسمع عن تقديرات وأخبار تفيد بأن الجمعيات المدنية وغيرها أكثر نشاطًا وفاعلية في المنطقة الشرقية (على ما اعتدنا

القول وحيث الأغلبية مسيحية) عنها في الغربية (حيث أغلبية مسلمة)، وأن وضع المسيحيين الاقتصادي أفضل هناك؛ إلى ما هنالك من أحاديث، لكن أن أتلمس عمليًا هذا الوضع وأن لا أجد في السجن سوى مسلمين فهو أمر مختلف تمامًا لا يبرره موقع السجن مثلًا، فالسجن والإصلاحية موجودان في المناطق الشرقية تحديدًا، ولا يبرره منطق الحرب، فهي طالت الأراضي اللبنانية كلها ولا اختصاص لمنطقة أو طائفة بالمشاركة فيها، عبر تنظيمات مسلحة أو أحزاب تقليدية.

لكن الصحيح أيضًا أن النصف (23 من أصل 47) هم من غير اللبنانيين، معظمهم فلسطيني وعدد من السوريين أو إنهم من المصريين (من أصول مصرية) وعراقيين أو أكراد من تركيا، وهؤلاء جميعهم بالطبع من المسلمين.

مع ذلك، يظل الانطباع بأن الجمعيات الأهلية على تنوّعها وعلى الرغم من تعدادها، ومنها الديني أو العائلي، لا تقوم بدورها كما تفعل الجمعيات المسيحية. وشهد عدد من الأحداث أنهم عندما هربوا إلى جونيه بعد قيامهم بسرقات أو تعديات وجدوا هناك عنايةً ورعاية من أكثر من جمعية، وكانوا يبقون فيها إلى حين تطرأ أحوال تجعل من الصعب الاهتمام بهم في ظل الانقسام الطائفي الحاصل، وقد تُتّهم الجمعية بأنها تحاول جعلهم مسيحيين أو ما شابه. على كل حال عبّر اثنان منهم عن تماهيهم مع المسيح وعذاباته لأنه يجسد معاناة تذكرهم بأوضاعهم. وأحدهم اعتنق المسيحية.

- التنقل والأوضاع الهشة والتفكك الأسري: الأمر اللافت الآخر أن معظمهم لم يعرف الاستقرار الحقيقي في السكن، وهناك من تعرّض لتغيير السكن والانتقال إلى منطقة أخرى لأكثر من مرة إما لتدهور حالة الوالدين المادية وإما بسبب محاولة الهجرة إلى ألمانيا وعدم التأقلم (الذين من أصل فلسطيني أو كردي)، وإما بسبب أحوال الحرب والتهجير.

من الملاحظ أيضًا أن حوالى الثلث فقط يعيشون في أسرة غير مفككة رسميًا. وهناك من يجمع أكثر من مشكلة، ما يعني اجتماع وضعين عند الحالة

نفسها، الأم متوفاة أو الأب مثلًا وأحد الطرفين تزوج مرة أخرى، وهكذا. أما الباقون، فمن الملاحظ أن ربعهم، أي 25.4 في المئة، فقدوا بالموت إما الأب وإما الأم، و13.8 في المئة يعيشون من دون أب، إما لأنه في السجن أو في بلد آخر. وهناك نسبة 36.1 في المئة موزعون على أسر متزوجة من شريك آخر غير الوالد أو الوالدة. وأقل من الثلث بقليل نسبة 29.7 في المئة من الأولاد يعيشون مع غير الوالدين.

عندما نتكلم على الحرب وآثارها لا يتوضح لنا في الحقيقة معنى ذلك عن قرب وفي الواقع. تسنى لي عبر هذا العمل أن أعرف معنى الحرب ومعنى التهجير ومعنى أن يفقد الطفل أحد والديه ومعنى أن لا يثق بأن أمه تحبه (حوالى الخمسة أولاد). ينظر شادي (11 عامًا) إليّ بعينيه الجميلتين ويقرر: لا أحد يحبني، بعد فترة يقول: سوى جدتي. والدة شادي على قيد الحياة ومتزوجة. أحدهم وجد أن مشكلته وتعرضه لما هو عليه في الأصل أن أباه تزوج من مصرية. هكذا أمه مجرد امرأة مصرية!!

كما سبق وعاينا، سألني حسن ذو الخمسة عشر عامًا والمغطى جسمه بالندوب: هل يمكن أن لا تحبني أمي؟ وكان قد أُخبر أنها حاولت قتله ولهذا طلقها زوجها. لا ندري هل ما نقل إلى الولد عن محاولة الأم صحيح أم لا، لكن مجرد القيام بذلك فيه نوع من انعدام الحس بالمسؤولية أو بالتعاطف. ربما هو نوع من التحريض في محاولة للانتقام من الأم. إذ حتى ولو كان الأمر صحيحًا، هل يمكن تحميل طفل مثل هذا الثقل كي نبرر الطلاق أو عدم الوفاق الزوجي؟ أو وضع اللوم على الأم فحسب؟

إن ردة فعل الولد على هذا الأمر بمحاولة نفيه وعدم تصديقه هي أوالية دفاع نفسي تساعده في الثقة بأنه يستحق العيش ويستحق الحياة التي وُهِبت له. فهل يمكن أن نعيش مع شعور بفقدان تام للحب الأمومي! الحب الأمومي الذي نحصل عليه هو دعامة وجودنا وأساسنا بالأمن واحتمالنا للعيش وإعطائنا الدافع والرغبة في أن نستمر.

تسنى لي أن أسمع قصصًا ربما لو عرضت في السينما أو صوّرت لنُعِتت بالمبالغة، كأن يفقد الولد رفيقه في الثلج فيحاول الإمساك بيده لكنه أفلت؟! أو أن يمدّ يده في العتمة فيكتشف أنها دخلت في جرح مصاب غائر، أو أن يدخل براد مستشفى لأنه «ميت» ويخرج منه بالصدفة...

1 - الحروب مسبب أساس للتغيير

يتبين أن مراجعة اللقاءات والشهادات التي أدلى بها الأحداث الجانحون الذين كانوا موجودين في السجن في اللحظة التي أجريت بها المقابلات تعطينا لمحة عن كيفية تأثير الحرب الأهلية في بعض الفئات الاجتماعية الأضعف في الأغلب والمهمشة أو التي تعيش في مناطق أكثر عرضةً للعنف، والتي لم تملك وسائل الحماية الضرورية التي تساعدها في مواجهة تحديات الحرب والعنف وآثارهما. كما أن الحرب أثّرت في تدني رقابتهم وتفلت ممارساتهم وسوف نتعرف إلى دور الحروب في التأثير في المجتمع.

فما هي التحديات والتغيرات التي تحدثها الحرب؟

في هذا السياق كان بوتول قد اقترح لفظة Polémologie التي أخذها عن اليونانية. وهي مؤلفة من polemos وتعني الحرب وlogos وتعني دراسة، معتبرًا إياها ظاهرةً اجتماعية. يؤكد بوتول في هذا السياق: «إن الحرب أروع الظاهرات الاجتماعية بلا خلاف. وإذا كان علم الاجتماع، كما قال عنه دوركهايم، 'التاريخ مفهومًا على صورة ما' استطعنا أن نقول: إن الحرب هي التي ولّدت التاريخ. فالتاريخ بدأ في الواقع بكونه تاريخ المعارك المسلحة من دون غيره، ولعله سيبقى دومًا تاريخ المعارك»[11]. وهو يرى أن كل الحضارات المعروفة كادت أن تبدأ بالحرب، كما هو الحال مع الحضارات الحديثة. والحرب هي أيضًا العامل الأساس الذي يؤدي دورًا كبيرًا في التحول الاجتماعي. وهي

(11) غاستون بوتول، هذه هي الحرب، ترجمة مروان القنواتي، زدني علمًا (بيروت: منشورات عويدات، 1981)، ص 5.

برأيه تقطع سبيل العزلة وتساهم في نشر الأزياء، وربما يجدر توسيع مفهوم الأزياء كي نقول العادات أو ما درج عليه الناس. وينهي تعليقه بكلمة واحدة: إنها صورة من صور «الانتقال المعجَّل». وللحرب بنظره دورٌ ديموغرافي أكيد، ويبدو أن الحرب ساهمت في لبنان في ازدياد وتيرة التغير الديموغرافي الذي كان في بداياته، مثل تأخير سن الزواج وهجرة الشبيبة التي تُجمع الملاحظة العيانية والتقارير الرسمية على ازديادها. وفي ما يتعلق بالهجرة ظهر بوضوح أن لعدد من الأحداث أقارب في المهجر ومنهم من سبق أن سافر وعاد كما أن عددًا منهم يفكر بترك لبنان.

شبّه بوتول الحرب بالعيد، ووجد أن التغيير الأكيد الذي تسببه الحرب ما أطلق عليه «الحرب والعيد»، فبماذا تشبه الحرب العيد؟

العيد أولًا هو الاجتماع المادي لأفراد الجماعة معًا[12]، والقيام بالأعمال التي لم تكن مسموحة في الأيام العادية، وكسر الروتين والممنوعات، والإسراف في الاستهلاك بشكل عام. وهذا ما بدا أن الأولاد شعروا به. الإحساس بعطلة تشبه عطلة العيد عندما تمنعهم الحرب من متابعة المدرسة ومن الانكباب على الفروض ومن اتباع نظام في النوم واليقظة وممارسة ما يرغبون!! أليس هذا ما حصل في الحرب اللبنانية التي تسببت في تجمع الأسر وتلاحمها في بيوت ومدن وقرى تكون أكثر أمنًا عبر ما سمي عمليات التهجير القسري أو الانتقال الطوعي، بسبب تنقل الحرب اللبنانية من منطقة إلى أخرى على مدى السنوات. كما أدت إلى تلاحم الجماعات اليومي في المنازل والملاجئ، الأمر الذي تسبب بالازدحام من ناحية وبالاحتكاك المستمر بين الأفراد (أسر نواتية مع أسر ممتدة مع جيران، مع ما ينتج ذلك من صعوبات) من ناحية أخرى، إضافةً إلى تجاور فئات ما كانت لتتجاور لولا الحرب وانقلاب وضعيات الأسر والأفراد رأسًا على عقب على المستوى الاقتصادي

(12) بوتول، ص 77.

أو الاجتماعي. يضاف إلى ذلك كله أن الحرب[13] تكون مصدر تسلية، فتنتزع الفرد من محيطه المعتاد وتضعه في محيط مادي ونفسي غريب، فهي قبل كل شيء مصدر انفعالات لا يضاهى.

تُبيّن شهادات هؤلاء الأحداث الكثير من هذه السمات، ترك المدرسة وممارسة نشاط ممنوع في الأوقات العادية وتراخي رقابة الأسر وتدني الاهتمام بكيفية تمضية أوقاتهم. كما أن انتقالهم للعيش مع أسر أخرى أحيانًا، أهل رفيق أو أقارب له أو السكن عند نساء وحيدات هاجر أولادهن في مناطق بعيدة عن مناطق سكن الحدث، الأمر الذي ما كان يمكنه أن يحدث بهذا الشكل والوتيرة لولا الحرب.

من هنا نجد أن أهم ما تسببت به الحرب كان:

- **التهجير**: يظل التهجير وآثاره والهرب من المنزل من أهم عوامل الاضطراب التي تتسبب بها الحروب. وتبين أن نسبة 25.5 في المئة من أسر هؤلاء الأولاد تعرضت للتهجير وتغيير المنزل، وهم في معظم الحالات يحتلون منزلًا ويقيمون فيه إقامةً شبه موقتة وقلقة، وتقام الآن صلة وثيقة بين التهجير وتراخي القيم والانحلال الأسري.

كما أن نسبة 44.6 في المئة من الأولاد هربوا من منزلهم، ما يُعبّر عن علاقة سيئة مع الأسرة وتضاؤل الرقابة لدى الأسرة وعدم القدرة على العناية أو الاهتمام بالطفل. نجد أيضًا أن معظم هؤلاء الأولاد يسرق مع رفاق له وسبق له أن سرق، ما يؤكد أثر الصحبة السيئ والانجرار مع الرفاق في عملية ارتكاب السرقات. كما أن نسبة لا بأس بها (بلغت حوالى الربع تقريبًا) ينتمي أحد أفراد الأسرة فيها إلى الميليشيات. وما كان لهذا أن يحصل لولا أوضاع الحرب والآثار الناتجة منها. وهذه كلها عوامل تتسبب في هشاشة وضعية الولد وتؤدي به إلى الضياع.

---

(13) بوتول، ص 81.

- ما ينتج من التهجير: التهجير من أهم المشكلات التي واجهها لبنان طوال سنوات الحرب، وتعرّضت له قطاعات واسعة بشكل دوري أو دائم وطاول فئات متعددة ومتنوّعة، ما جعل التهجير «شبه مؤسسة» ترسخت في الوجدان والمعاش اللبناني حيث أسست وزارة لهذه الغاية.

يفترض أن الوضع الأسري قبل التهجير يكون في حالة توازن، لكن ذلك لا يعني أنها كينونة جامدة، بل هي بنية خاضعة لمتطلبات التغيرات من داخلها (ولادة طفل، نمو الأطفال، موت أحد الأفراد ...) ومن الخارج (تغيرات في النسيج الاجتماعي الاقتصادي). لكن التهجير يعرّض حالة التوازن هذه للاضطراب، تزيد حدة الاضطراب كلما كان التوازن الأصلي للأسرة أكثر هشاشةً، أي كلما كانت قد تعرضت إلى عوامل مثيرة للاضطراب.

يكون للأسرة في وضعية التوازن تنظيم داخليٌّ، حيث ينتمي كل شخص إلى نظمة معينة (نظمة فرعية تتعلق بالأهل وأخرى تتعلق بالأطفال)، وتتوزع الأدوار والمهام والوظائف لكل شخص بهدف الحفاظ على المجموعة، كذلك من أجل نمو كل فرد فيها وتفتحه.

تنتظم الأسرة أيضًا في علاقات متعددة مع أنظمة أخرى، الأسرة الممتدة مثلًا والجيران وزملاء العمل والتنظيم السياسي... إلخ؛ ويحصل تبادل معلومات وطاقة مع هذا العالم الخارجي يسمح بالحصول على عناصر مُرضية وتدعم هويات الأشخاص بشكل متبادل، ويحصل تمثل جماعي يدعم الهوية الاجتماعية المشتركة.

تتأثر مجموعة التبادلات كما عملية الإنْباء الذي تحمله والشبكة التبادلية بين الأشخاص، بالبيئة المحيطة والثقافة والتنظيم السياسي للمجتمع. وتعتاد الأسرة في هذه الظروف استراتيجية دفاع ومواجهة للمشكلات التي تتعرض لها. وتكون الأسرة في حالة من التوازن الهش (عكس الجامد) يأتي التهجير القسري كي يكسر كل ذلك ويشظيه. أما إذا كانت الأسرة تعاني اضطرابًا أصلًا في وظائفها، فإن التهجير يكون أقسى وأصعب وأشد أثرًا.

يشكل التهجير نوعًا من الانقطاع في عالم الطفل ويجد نفسه في وضعية لاتوازن إيكولوجي، وتجد الأسرة نفسها في وضعية مضطربة تحتاج معها إلى البحث عن توازن جديد.

برز من خلال الحالات أن الأسر المهجرة تعاني صعوبات على المستوى المادي، والعوز والنقص في العناية والصحة الجسديين وغياب الحماية. ولا يقتصر الأمر على الناحية المادية، بل يطاول المستوى النفسي فيسجل: الحزن والاكتئاب والعزلة الاجتماعية ويتأخر نمو الولد. فكثيرون من الأحداث بدوا أصغر من سنهم أو أقل نضجًا على المستوى النفسي.

كما أنهم عانوا تجربة خسارات متعددة وعنيفة، خسارة أشخاص قريبين: عضو من الأسرة، أقارب، وبعضهم عاين هذا الأمر مباشرة. وقد لا يقدر الحدث في وضعية التهجير على فك الحداد فيظل بعض الأفراد في وضعية حداد مرضي ولا يستطيعون التخلص منه، فيظهر على شكل اضطرابات في السلوك (سلوك عدواني، عنف، نشاط حركي زائد ...).

يتسبب التهجير باضطراب وانقطاع في البنية الأسرية: الأمر الذي يتسبب في إعادة توزيع للأدوار مع التوتر الذي ينتج منه، ما يفرض على الحدث القيام بأعمال تتخطى قدراته وعمره. ولاحظنا في حالة ابتعاد الأب كيف يصبح الحمل ثقيلًا على الزوجة الأم ويضعف وضعيتها ويهزّ صورتها عند الطفل وسلطتها عليه.

2 - الإهمال التربوي

رأينا في ما سبق، بروز الإهمال التربوي وترك المدرسة بشكل أساس كعامل مشترك عند معظم هؤلاء الأولاد. ومن الملاحظ بشكل عام تدني المستوى التربوي خلال الحروب، وإذا لم يكن بالإمكان تبرير الجنوح بسبب موقف المعلم من الحدث، إلا أن طرائق التعامل التي نقلت عن لسانهم تعني أن الجهاز التربوي لم يبذل أي جهد لمساعدة هؤلاء الأطفال في إكمال تعليمهم

أو للتعويض عنهم فترات غيابهم عبر إعطاء حصص إضافية وعناية متخصصة. المدرسة لم تعط لا الإرشادات ولا الإمكانات لذلك.

من هنا، نجد أن التنقل والإهمال عاملان مساعدان على اعتياد الطفل على البقاء في الشارع وانجراره نحو العنف والممارسات الجانحة.

- تعرض معظم هؤلاء الأولاد للضرب كوسيلة تربوية مقبولة.

- الفقر الذي زادت الحرب من ثقله وعدم الحصول على أوراق ثبوتية بسبب الإهمال ومصاعب اللاجئين إلى لبنان، كلها عوامل تجعل من الأسر غير قادرة على «شراء قلم ودفتر» كما علق بعضهم.

3- الإحساس بالقوة وبالقدرة الكلية كآلية تعويض

ينتمي معظم الأحداث الذين يبقون في السجن لعدم قدرة عوائلهم على دفع الكفالة إلى الفئات الهامشية والضعيفة اقتصاديًا واجتماعيًا، ويرافق ذلك سوء المعاملة بسبب الأوضاع الأسرية المضطربة والمفككة التي تصبح جزءًا من وجوده. ما قاموا به كان لتلبية حاجات بسيطة استهلاكية والحصول على ما يرغبون في امتلاكه، وهؤلاء في معظمهم في حوالى الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة، أي مراهقون. بعضهم سرق لكن، كما لاحظنا، بعضهم الآخر انتمى أيضًا إلى منظمات مسلحة.

السرقة وامتلاك المال يُشعرانهم بالقوة وبالقدرة على تلبية الرغبات المكبوتة كلها. يصرفون على البنات ويحصلون على ما كان ممنوعًا أو بعيد المنال. سحر يشبه سحر الفانوس تمد يدك وتفركه فتلبى رغباتك؛ هم يمدون يدهم إلى جارور صاحب دكان وتتحقق رغباتهم.

لكن القوة الفعلية الذي يحققها لهم امتلاك السلاح تجعلهم مثل أبطال الأساطير لا يُقهرون فيواجهون مدرسيهم ووالديهم وإخوتهم وحتى من أعطاهم السلاح نفسه أيضًا. بعض الحركات السياسية التي ينتسبون إليها قد لا ترضى

لهم أن يعتمدوا السرقة لتلبية حاجاتهم، ويحاول المسؤول منعهم عن السرقة، لكنهم لا يهتمون لكلامه، فسلطة السلاح الذي سلّمه لهم أفلتت زمامهم من يده، والوضع الفالت يجعل من الحصول على ما قد تخربه الحرب أو تكسره أو تتسبب بسرقته أمام أعينهم مجرد ضربة حظ وليس ارتكابًا لجرم. المال والسلاح يجعلانهم يحصلون على القدرة الكلية ويعوّضانهم عن شعورهم بالنقص وعن حرمانهم الحقيقي أو العاطفي.

4- الحرب تجعلهم قساة

يجد بوتول أن العيد يولّد شيئًا من عدم الحساسية الجسدية، فيتحمل الأفراد حينئذٍ ويستسلمون إلى نوبات غير مألوفة تصل إلى أن تجعلهم يقبلون ضربات أو أنواعًا من القصاص الجسدي. ونقل إليّ كثير منهم ما يدعم هذا الاستنتاج. أحدهم قال بوضوح إن كل تلك المعاناة التي تعرض ويتعرض لها «تقسّي» أي تجعل منهم قساة وتُضعف أحاسيسهم.

كما لاحظنا أن معظم هؤلاء الأولاد عاينوا مشاهد عنفية ودامية بشكل مباشر. وكانوا ينقلونها أحيانًا بلامبالاة. وتعرّض 573 في المئة منهم لمشاهد الدم والموت، ومنهم من خاف كثيرًا أو قليلًا وهذه ردة فعل طبيعية، لكننا نلاحظ أن ردات فعلهم لم تكن كذلك دائمًا، فهناك من أجاب «لا أخاف» 85 في المئة أو «لم أشعر بشيء» 148 في المئة أو «لا يهمني نسيت» 42 في المئة، وهي إجابات تعبر عن اللجوء إلى آلية القسوة الدفاعية. كما أن نسبة 273 في المئة منهم فقدوا أقارب مباشرين لهم في الحرب. وهذه كلها أمور نفسية مُثقِلة.

بدت هذه الظاهرة واضحةً عند الأولاد في تجاربهم المختلفة في تعاملهم بعضهم مع بعض، عندما يكونون على شكل تجمع من عدد محدود، أو في سردياتهم لمشاهد الحرب التي شاهدوها، أو للتجارب التي تعرضوا لها من مثل الإصابات الجسدية أو الإصابة بجروح بليغة أو دخول المستشفى والبقاء في براد المستشفى لاعتقادهم بوفاته لفترةٍ معينة ولأكثر من مرة، أو الأحلام والكوابيس التي يسردونها من دون انفعال وكأنها أمر عادي، أو ذكرهم لتعرض

أفراد عائلاتهم للموت أو لإصابات بالغة أحيانًا من دون تأثر ظاهر، ويقولون أحيانًا إنهم لم يشعروا بشيء.

من الواضح أن هؤلاء الأحداث في أغلبيتهم تحملوا الكثير من الصعوبات خلال الحرب. فالحرب ساهمت بتغيير الأحوال والشروط الطبيعية[14] لمعيشة الأسر، وهذان عاملان مسببان للتوتر بحد ذاته، ولذلك آثار عميقة في السلوك وفي التكيف، ظهر بعضها في شهاداتهم، مثل ازدياد التوترات والمشكلات وتعميقها داخل الأسر وإلى ازدياد العدوانية، وأكثر ما يدل على ذلك الحالات التي برزت عند حصول تعارض في الانتماء السياسي للأحداث والصراعات التي عاشها أخوان كما نقل لي أحدهما. وقام عدد منهم بوصف هذه الأوضاع في أسرهم وإظهار كيف تنوء الوالدة في الكثير من الأحيان تحت حمل أثقال معاناتها وتتناول «أدوية الأعصاب» كما ينقلون، ما يعني تناول الأدوية المتعلقة بالأمراض العصبية من تلك المهدئة والمنومة وما شابه بشكل عام، أو تنقل إلى المستشفى أو يقول إنها مريضة. وهذا ما يدعم المسألة الأخرى التي يشير إليها بوتول وتتسبب فيها الأعياد والحروب، وهي التي تشكل محور اهتمامنا هنا، ظاهرة هدم بعض القواعد الأخلاقية ورفع المحرّمات (التابو)، حيث تباح أعمال كان من المألوف تحريمها فتصبح مستحبة أو تُفرض فرضًا[15].

5- خصوصيات المعاناة النفسية

أ- مشكلة النوم

من بين الأولاد الذين قابلتهم تبين أن نسبة 212 في المئة منهم فقط ينعمون بنوم يرونه عاديًا؛ لكن هناك نسبة 85 في المئة منهم لا يحلمون أبدًا، ونسبة 127 في المئة يرون الكوابيس أحيانًا خلال نومهم، بينما هناك نسبة 255 في المئة يرون الكوابيس دائمًا، ونسبة 17 في المئة يحلمون بقتلى أو أنه يقتل

(14) Edward Twitchell Hall, *La Dimension cachée*, traduit de l'américain par Amélie Petita; postface de Françoise Choay, Intuitions; 3 (Paris: Seuil, 1971), pp. 21-60.

(15) بوتول، ص 78.

أو أنه قُتل، أحدهم يحلم ببشر مقطعين و127 في المئة يأرقون ولا يستطيعون النوم. الاستنتاج أن نسبة 878 في المئة يعانون مشكلات مهمة في النوم.

ب- الأعراض النفسية - جسدية

من الملاحظ أن هناك نسبة 319 في المئة من الأولاد تعاني عوارض نفس - جسدية متعددة، مثل الأوجاع المبهمة: وجع في الرأس أو البطن أو الظهر، دوخة، وخز في الصدر، اختناق في الليل، قرف ولامبالاة، تبويل في الفراش. يقول زكي: «آكل جيدًا لكنني أعاني شكات وخزّ في صدري. أكون جالسًا وتحصل معي، عندما أركض بسرعة أصير ألهث مثل طفل صغير وتأتيني الشكة». ولم يره الطبيب ولا مرة.

كما حاول عادل الانتحار: «كنت أشعر أنني أقوم بهذه الأشياء غصبًا عني، آخر مرة كدت أوصل نفسي إلى الموت، حملت السكين وأردت أن أدقها في قلبي. جاء أخي وخلصني. كان ذلك قبل أن آتي إلى الإصلاحية بشهور عدة. كنت قد توقعت لنفسي الموت، قلت خلص لم يعد لي حياة. أحسست أنني فقدت أبي وأمي وإخوتي، إخوتي الصغار الذين أحبهم كثيرًا وعندي إياهم بالعائلة كلها. وضعتهم أمي في مؤسسات الصدر. أفضّل أن أموت أنا وليس شخصًا آخر». عادل وضع تحت الحماية في الإصلاحية لأنه حاول أن يؤذي نفسه هناك أيضًا.

6- نظرة إلى المستقبل

في السجن يتسنى للأولاد أن يختلوا بأنفسهم وأن يراجعوا ما حصل لهم. هناك من يُظهر التوبة ويفكر بالعودة إلى عمل «شريف» كما يقولون، وهناك من يحتار هل يسافر أم يبقى... لكن بعضهم يبدي رغبةً في الإقلاع عن ممارساته لكنه يبدي الشكوك عبر ممارسة نوع من «العقلانية» إذا أمكن القول. فلا يمكن عزل خططهم للمستقبل عن خصوصيات وضعهم الأسري بالطبع. بعضهم بدا يائسًا بسبب انعدام قدرته على الانفلات من الشبكة العالق بها. لاحظت هذا الاتجاه عند الأحداث من الأصول غير اللبنانية، إذ كيف تأمل في المستقبل في

ظل أفق مسدود عن إمكان تغيير في وضعك لجهة الحصول على أوراق ثبوتية أو السماح لك بالعمل؟

يشعرون بالندم على ترك المدرسة ويظهرون فرحًا طفوليًا في أن أخًا لهم «شاطر» و«مستقيم».

بعضهم قابلته مرةً واحدة لأن الأسرة دفعت الكفالة وأخرجته. عبّر لي أحدهم بوضوح عن الظلم الذي يتعرضون له وعن «نظرتنا» إليهم كوحوش بسبب غلطة يرتكبونها، وفي حالته كانت سرقة جهاز كومبيوتر انتقامًا من رب عمله الذي لا يدفع له ما يكفي أُجرة نقل. قال لي إنه شعر بالاستغلال، ويجد أن هذا العقاب لا يتلاءم مع «غلطة» تُرتكب لمرة واحدة. بعضهم سرق مبالغ بسيطة لشراء حذاء مثل شادي الذي له من العمر 11 عامًا، لكن بعضهم يبدي لامبالاة وعدم تقويم حقيقي للوضعية بسبب عدم نضج أو بسبب قدرات عقلية بسيطة.

لكن لاحظت في حالات قليلة عند الأصغر سنًا أو أصحاب الوضعيات الشديدة التفكك ومن لم يدخل المدرسة من قبل أنهم أظهروا نوعًا من الشكر لوجودهم في الإصلاحية، وأنهم يتعلمون فيها على الأقل.

مع ذلك بلغ اليأس بحالتين أو ثلاث محاولات انتحار، أحدهم جرّب محاولتين.

بشكل عام يقفون حائرين، يشعرون بالندم، لكن العجز يسد الأفق في أغلبية الحالات. عبّر أحدهم عن هذا ببلاغة: إن ما مروا به جعلهم قساة.

7- دور الانفعالات والمشاعر في التاريخ

سبق أن أشرنا إلى ما قاله تاين: «فكما أن مشكلة الفلك هي في العمق مشكلة ميكانيك، والفيزيولوجيا مشكلة كيمياء، كذلك التاريخ هو في العمق مشكلة نفسية». وإذا كانت أهمية المعرفة التاريخية تكمن في أنها تجعل نظرتنا إلى الماضي موضوعية، وتسمح بتقاسم التاريخ من أجل الاتفاق على بعض الوقائع،

وفي هذا ما يساعد في شفاء الجروح أو على الأقل الاعتراف بها. إن هذا يعني ضمنًا الاعتراف بأهمية هذه الجروح غير المداواة كعوامل نفسية للصراع تكون لها آثار مدمّرة، لكن كما رأينا، غالبًا ما استبعدت هذه العوامل عن دائرة اهتمام المؤرخين. اللافت في الآونة الأخيرة، ظهور كتابات تعطيها أهمية وتبني عليها تحليلات ورؤى جديدة لمعالجة الصراعات وفهمها. نذكر هنا المؤرخ من مدرسة الحوليات مارك فيرّو والفيلسوف الألماني آكسيل هونّيث.

سؤال مارك فيرّو الأساس كان: هل يمكن لقوة المشاعر أن تفسر التاريخ؟ (من دون أن تكون عامل التفسير الوحيد بالطبع). ماذا لو أن الغضب بين المجموعات الإنسانية يشكل نابضًا مستترًا أو خفيًا في التاريخ؟ جاءته الفكرة من خلال عمله على فترة الحرب العالمية الأولى، وكيف أثرت به كثيرًا صورة الجندي العائد في إجازة إلى بيته فلم يجد أحدًا بانتظاره على المحطة ... عبّرت نظرته عن الاضطراب في البداية، ثم الغضب فالكراهية. وكان قد أشار في كتاب له إلى ضغينة جنود الجبهة ضد المدنيين الذين «عاشوا حياة ناعمة»، فيما هم «يموتون» في الخنادق عبر رسائلهم التي تشهد على وجود كراهية لهم مماثلة لكرههم للعدو. وهذا ما يفسر بالنسبة إليه عودة روابط اليمين المتطرف في فرنسا. شعر فيرّو هنا أنه التقط خيطًا مهمًا يجب حلحلته: معرفة دور الضغينة في تفسير بعض الحروب والثورات والمطالبات ... وهذا ما لم يجر القيام به سابقًا. ذلك لا يعني البحث عن حقد وضغينة في كل شيء، فاجتياح هتلر روسيا في حزيران/ يونيو 1941 لا يخضع مثلًا لهذا التفسير.

أما آكسيل هونّيث[16] فيهتم بالصراعات الاجتماعية ويجد أن الكثير من العذابات والمشكلات الاجتماعية تتخذ معناها عندما ننظر إليها من زاوية الاعتراف بها (Reconnaissance). وكانت البداية مجرد نقد للنموذج الكلاسيكي الذي يحلل النزاعات الاجتماعية كنزاعات مصلحية، لكن الاهتمام بمسألة

(16) «Les Conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance, Propos recueillis par Catherine Halpern Entretien avec Axel Honneth, philosophe,» Sciences humaines, 15/6/2011. <http://www.scienceshumaines.com/les-conflits-sociaux-sont-des-luttes-pour-la-reconnaissance_fr_14475.html>.

الاعتراف تعمّقت بسبب تحليل مشاعر الاحتقار والإهانة والتعدي على الكرامة التي لم تكن تبدو سوى تعابير سلبية فحسب، وإلا فمن المستحيل فهم الـ «لماذا» التي تجعل هؤلاء الأشخاص يناضلون ويبحثون.

مع الوقت تبين أن باعث كل نزاع هو أخلاقي نوعًا ما، لأن بعض النزاعات المشروعة ومطالب الاعتراف المحقة تُرفض تلبيتها من دون وجه حق. هذا مع الأخذ بالاعتبار أن لكلمة اعتراف معنًى واسعًا. وإذا قسنا الأمور في بلادنا من ضمن هذا السياق، يمكن عندها فهم ضرورة استعادتنا تاريخنا والاعتراف بالضغائن المتراكمة في مجتمعاتنا والاعتراف بجميع «الآخرين غير المرئيّين» من مهمشين وقوميات أو أديان مختلفة الذين يتعرضون للعنف.

صار هؤلاء الأحداث رجالًا الآن مع مشاعرهم وغضبهم غير المستوعب أو المفهوم، فنحن لم نعترف بمعاناتهم ولا بمشاعرهم ولا بكونهم ضحايا العنف، فماذا يفعلون الآن؟ وأي دور يقومون به؟ كيف يتفاعلون مع حاضرنا هذا؟ وما هي مواقفهم أمام هذا العنف الذي نعشيه؟ وما مدى مساهمتهم فيه وكيف؟

هؤلاء الذين مكثوا في السجن شهورًا طويلة من دون محاكمة، مدة تفوق تلك التي كان يمكن أن يحكموا بها لجنحتهم؛ ما هي مشاعرهم الآن؟ هل تأقلموا؟ هل بنوا أسرًا؟ هل تصعلكوا؟ هل شكلوا وقودًا لحروبنا المستجدة؟

هل نتعلم من تجاربهم؟ هل نكف عن فبركة ضحايا مثل هؤلاء؟

الورقة العاشرة

التاريخ الشفوي في تونس
تاريخ المهمشين (السجناء السياسيون نموذجًا)

الهادي غيلوفي

مقدمة

يصعب جدًّا على أي باحث أو مؤرخ في التاريخ المعاصر الاستغناء عن المصادر الشفوية، ويكاد ينعقد الاتفاق في أوساط المؤرخين على أهمية الشهادات والروايات الشفوية في التدوين التاريخي، حيث خفت، إلى حد كبير، ذلك الجدل الذي احتدم لعشريات في شأن صدقية الرواية الشفوية، وزالت تقريبًا جملة الاحترازات والاعتراضات على قيمة هذه النوعية من المصادر، بل إن جهابذة السوربون القديمة الذين كانوا حتى وقت قريب من أعتى المناوئين للأعمال المكرسة للفاعلين الأحياء، وكذلك لكل ما يمت بصلة إلى تحليل الاتصالات الشفوية، أقروا بقيمة الروايات الشفوية، لا بوصفها مصدر معلومات إضافيًا ثمينًا جدًا بالنسبة إلى تاريخ الذهنيات والتمثلات أو إلى تاريخ الأوساط الشعبية فحسب، بل باعتبارها أيضًا أداة مقاربة خصوصية للنفاذ إلى أعماق ثقافة ما أو شكل من أشكال الوعي الجماعي.

من المعروف أن شريحة عريضة من المؤرخين، ولا سيما أولئك المنتسبين إلى المدرسة المنهجية، ظلت حتى وقت قريب جدًّا ترفض الاعتراف بالرواية الشفوية مصدرًا للمعرفة التاريخية، واصفية إياها بالتفاهة والهزل.

أولًا: بداية ظهور التاريخ الشفوي

ظهر التاريخ الشفوي أول مرة في الولايات المتحدة. «ويُعتبر الصحفي والبيوغرافي الأميركي آلان نيفينز أباه، إذ أسس مع لويس ستار أرشيفًا للتاريخ الشفوي في جامعة كولمبيا في عام 1948»[1]. ويورد في أهم تعريفاته أنه «تسجيل ذكريات الناس وتجاربهم في الماضي القريب بطريقة تختلف عن المادة المكتوبة، معتمدًا على المحادثة المنضبطة بين شخصين، وتتخذ المحادثة شكل المقابلة»[2]. وبعبارة أخرى مختصرة، منهج بحث وظيفته دراسة الماضي من خلال ذاكرة منطوقة قوامها روايات الأفراد واستحضاراتهم عن حيواتهم وخبراتهم ومشاهداتهم، ولا سيما تلك التي شاركوا فيها أو كانوا مجرد شهود عيان عليها. وتحمل هذه الروايات والشهادات ترتيبًا كرونولوجيًا، وغالبًا تكون مرفَقة بالتأويلات.

التاريخ الشفوي هو تاريخ فائر، يعنى بالحقب القريبة جدًّا أو الراهنة. وفي أوروبا نهضت بريطانيا العظمى بدور ريادي في وضع مداميكه. وعرف هذا التاريخ ازدهاره في مطلع ستينيات القرن العشرين بعد أن حصل تقارب بين اتجاهين من الكتابة التاريخية، وجّه الأول عنايته إلى الأنثروبولوجيا، في حين ركز الثاني على مقاربات سوسيولوجية، كان من بين سماتهما المميزة، أو ثمارها، المتاحف الصناعية، وإعادة طبع التحقيقات الكبرى والترجمات الذاتية للعمال. وكان من بين نتائج التقارب المذكور توجّه الباحثين إلى تاريخ اجتماعي جديد شمل دراسة الحياة اليومية للشغيلة. وكان بول تومبسون أحد السباقين في هذا المضمار، حيث أكد في كتابه صوت الماضي: التاريخ الشفوي[3] «أن الوظيفة المنوطة بالتاريخ الشفوي هي دمقرطة التاريخ من خلال إعادته إلى الشعب. وسبق أن شهدت

---

(1) Domminique Aron-Schnapper et Daniele Hanet, «D'Hérodote au magnétophone: Sources orales et archives orales,» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 35, no. 1 (1980), p. 184.

(2) <http://www.ohs.org.uk>, and Linda Shopes, «Making Sence of Oral History,» History Matters: The U.S. Survey Course on the Web, February 2002, <http://www.historymatters.gmv.edu>.

(3) Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

لندن في عام 1970 تأسيس متحف الشهادات الشفوية. وفي عام 1973 ظهرت مجلة التاريخ الشفوي «*Oral History*». وفي العام الموالي أُسست جمعية التاريخ الشفوي (Oral History Society) وشهد عام 1987 بعث جمعية للتاريخ الشفوي في إنكلترا»[4].

أما في فرنسا، حيث سادت المقاربات الكمية والبنيوية في حقلي التاريخ وعلم الاجتماع، فنظر السواد الأعظم من المتخصصين إلى التاريخ الشفوي نظرة ازدراء، ونفوا عنه كل صفة علمية، هذا فضلًا عن احترازهم من «الصبغة النضالية». وفي نهاية ستينيات القرن العشرين «تمرد» عالم الاجتماع دانييل برتو (D. Bertaux) على المقاربة «التقليدية» في بلده من خلال المناداة بمقاربة نوعية. وأفضت مبادرته الجسورة تلك إلى تأسيس «وحدة بحث في شأن المقاربات البيوغرافية والسوسيولوجية» وأعقب ذلك، تحديدًا خلال سبعينيات القرن الماضي، طفرة لسير الحيوات والمذكرات والترجمات الذاتية، طفرة رفدتها وسائل إعلام واسعة الانتشار، ما جعل تاريخ «المعيش» (L'histoire De Vecu) يلقى رواجًا لافتًا. ولم يكن في مكنة الأوساط الجامعية أن تبقى على هامش تلك الدينامية، إذ سرعان ما التفت الباحثون الأكاديميون، منذ أواسط السبعينيات، إلى المعيش. وكان تأسيس مركز البحوث المتوسطية في شأن الإثنو- نصوص (Ethnotextes) والتاريخ الشفوي في جامعة بروفانس (Provence) من كلود بوفييه (C. Bouvier) وفيليب جوتار (P. Joutard) تتويجًا لذلك الاهتمام المتعاظم. وبالتدرّج احتلت المصادر الشفوية مكانةً ضمن الحقل المعروف بتاريخ الزمن الراهن. وهذا ما دفع بمؤرخ مثل فتحي ليسير للحديث عن أهمية التاريخ الشفوي قائلًا: «لعل السؤال الذي يملأ نفسه في هذه المرحلة هو: إذا نحن اختزلنا منهجية التاريخ الشفوي في كونها دراسة الماضي من خلال الكلمة المحكية والمحفوظة في الذاكرة الإنسانية والمنقولة مشافهة، فما هو إذًا مناط اهتمام

(4) فتحي ليسير، تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر (صفاقس: جامعة صفاقس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ دار محمد علي للنشر، 2012)، ص 124.

هذا التخصص، إذا جازت العبارة. لقد علّق منظرو التاريخ الشفوي التاريخ الشفوي بهذا 'الاختصاص' وظيفتين: **أولاهما** إنقاذ التاريخ الشفوي من خلال توخي أنطولوجيا استذكارية (Une Ethnologie Rétrospective)، ونسارع هنا بالقول إن آلان نيفينز وأضرابه اعتبروا التفريغ المدوّن المادة المجمّعة هو المصدر الذي يجب اعتماده لا التسجيل (L'enregistrement) واعتبر إهمال الأشرطة المسجلة الأصلية من أبرز المآخذ على طرائق التاريخ الشفوي»[5].

أما المهمة الثانية التي يقوم بها التاريخ الشفوي فتتمثل في إعادة بناء التاريخ من الأسفل، و«ذلك من خلال منح الكلمة أولئك الذين يأخذهم الأرشيف المكتوب على أنهم موضوعات (Objets) ... نحو الأقليات الثقافية والعرقية والدينية... إلخ»[6].

التاريخ الشفوي الذي يختزل بأنه «تاريخ الناس» والتاريخ الآتي من القاع (L'histoire venant d'en bas) على حد عبارة فرنكو فيراروتي (F. Verrarotti) في الكلام على عموم الناس؛ على بسطائهم ومهمشيهم، شأن بعض الأقليات الإثنية والدينية، كما أسلفنا، وكذا بعض الفئات مثل النساء والعاطلين والمهاجرين والمعوّقين والجانحين والسجناء السياسيين... إلخ، أي مجموع الأقليات والشرائح المطحونة، أو المفتش عنها التي طمس «مؤرخ السلطة» أو التاريخ الرسمي دورها أو صوتها من المشهد اليومي للمجتمع. ذلك المؤرخ الذي خص النخب بمساحات عريضة من التاريخ الرسمي المدوّن، فكان أن جاء التاريخ الشفوي ليسد فراغات الإسطوغرافيا الوطنية وبياضاتها من خلال التركيز على المهمشين والناس العاديين ومن يُسمَّون بالحثالة والغوغاء القابعين في سفح الهرم الاجتماعي.

تأسيسًا على ما تقدم، يجوز القول «إن التاريخ الشفوي كما تبلورت أهدافه في ستينيات القرن العشرين هو تاريخ مناضل (Une Histoire Militante)

---

(5) ليسير، ص 125.

(6) Aron-Schnapper et Hanet, «D'Hérodote au magnétophone».

جاء معاكسًا للتاريخ 'الكلاسيكي'، لكنه ركز أمره على المغيبين في التاريخ المكتوب، أولئك الذين نعتتهم الكتابات ذات الشحن النضالي والالتزام السياسي بمطحوني التاريخ، حيث اهتم هذا التاريخ في الأمس القريب بشرائح الفلاحين والعمال الصناعيين والحرفيين اليدويين والعاطلين والنساء والخارجين على القانون، وكل ما يمت بصلة إلى الهامشية ويُحيل عليها ويهتم اليوم بالأقليات الجنسية (Les minorités sexuelles) والإثنية والدينية والسياسية مع تركيز خاص على ضحايا (Les victimes) الحروب الأهلية أو الحروب بين الدول أو عنف الدول والحكومات، بصفة عامة العنف الاجتماعي والمؤسساتي»[7].

يعتبر بعضهم أن التاريخ الشفوي وسيلة لتغيير جوهري في دور التاريخ ومعناه، واعتبره تاريخًا مضادًا (Une Contre Histoire)، فالتاريخ الشفوي تاريخ متوتر فائر مناضل جعلَ الشفوي معارضًا للمكتوب.

ثانيًا: التاريخ الشفوي في تونس

لم تعرف تونس اهتمامًا بالتاريخ الشفوي إلا في فترة متأخرة باعتباره تاريخًا ساخنًا، ويمكن أن يفتح المجال للمقصيّين من التاريخ الرسمي لتدوين تجاربهم، حيث إن الدولة في تونس تحتكر كل شيء: السياسي والاجتماعي والثقافي. تولّى كتابة تاريخ تونس المعاصر مؤرخون يدينون بالولاء للزعيم الحبيب بورقيبة، لذلك كتبوا تاريخًا وفيًا لمقولة دولة الزعيم، حيث كان بطله من دون منازع الحبيب بورقية المجاهد الأكبر ومحرر المرأة وباني تونس الحديثة، واستبعدوا كل من ينازعه المشروعية، بطلًا كان أم قبيلة أم غير ذلك، وبالتالي كيف يمكن لدولة تحتكر التاريخ أن تفتح المجال للتاريخ الشفوي الذي هو تاريخ المهمشين ليناقض طروحاتها.

يمكننا أن نعتبر تجربة المنوغرافي محمد المرزوقي الذي قام بجمع عدد من الروايات الشفوية منذ ستينيات القرن العشرين أول تجربة للاهتمام

(7) Florence Descamps, *Les Sources orales el l'histoire: Récits de vie, entretiens, témoignages oraux* (Paris: Bréal, 2006), p. 36.

بالتاريخ الشفوي في تونس، حيث اعتمد في كتاباته عن تاريخ الحركة الوطنية على هذه الشهادات التي جمعها، ولعل أبرزها: **صراع مع الحماية** وموضوعه حركة المقاومة التونسية عند الاحتلال في عام 1881، وصدر في عام 1974. و**محمد الدغباجي: حياته وأعماله**، أرّخ فيه لأحد أشهر المقاومين التونسيين وصدر في عام 1969، و**دماء على الحدود**، اهتم فيه بثورة عام 1915 في الجنوب التونسي وعلى الحدود التونسية - الليبية.

على الرغم من استفادة عدد من المؤرخين من تجربة المرزوقي في تدوين تلك الشهادات ونشرها، اعتبرها عدد منهم غير مهنية ولا يمكن أن يُعتمد عليها على الرغم من ملئها فراغًا كبيرًا شاب المدوّنة التاريخية التونسية المعاصرة. بعضهم يعتبر أعمال المرزوقي لا ترتقي إلى الأعمال التاريخية بل تقع بين الأنثروبولوجيا والمنوغرافيا والتاريخ.

أما التجربة الثانية فتمثلت في بعث الدولة وحدة بحث لتسجيل شهادات المقاومين الذي شاركوا في معركة التحرير، حيث أُسست وحدة الدراسات والبحث في التاريخ الشفوي بالمعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية في جامعة منوبة منذ بداية التسعينيات، التي «تُعنى بتوثيق التاريخ الشفوي المعاصر لتونس عبر تسجيل الشهادات وإدراجها بطريقة علمية في التوثيق الوطني، حيث تتضمن مكتبة المعهد رصيدًا مهمًا من الشهادات المسجلة صوتًا وصورة، يزيد عددها على 500 شهادة»[8]. لكن هذه الوحدة لم تُعطَ الاهتمام الكافي لتتطور وتصبح منتجةً لمادة مدونة، وبقيت مكتبتها حكرًا على بعض الباحثين من طلبة الدكتوراه، حيث لم تُفرّغ المادة المسجلة أو تنشر لتصل إلى جمهور القراء. واقتصر عملها على الفترة الممتدة إلى عام 1956 ولم تتناول تاريخ تونس المستقلة، وهناك محاولات يبذلها اليوم رئيس هذه الوحدة البشير اليزيدي كي تتولّى تدوين شهادات جيل الاستقلال، ولا سيما الذين كانت لهم تجارب سجنية.

(8) شهادة شفوية أجراها الباحث مع الدكتورة فاطمة جراد التي تعمل باحثة بوحدة الدراسات والبحث في تاريخ الشفوي بالمعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، جامعة منوبة تونس، 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2013.

التجربة الثالثة التي عرفت نموًّا مطردًا تمثلت في تجربة مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، حيث بادرت المؤسسة إلى بعث سيمنار الذاكرة الوطنية وتاريخ الزمن الراهن، فتمكن عبر منبرها عدد من المعارضين السياسيين من الإدلاء بشهاداتهم ومحاوراتهم عبر فريق من الباحثين في التاريخ المعاصر. وفي بعض الأحيان وجّهت الدعوة إلى بعض الوزراء السابقين لإجراء حوار مباشر بين الضحية والجلاد. وعرفت هذه التجربة نجاحًا منقطع النظير، حيث حضر جلساتها المئات من الشهود وأدلوا بشهاداتهم. وصدر عدد من الكتب بعد تفريغ شرائط التسجيل، فتمكن جمهور القراء من الاطلاع على تلك الشهادات. ولعل أبرز تلك الكتابات التي سنعتمدها مرجعًا في ورقتنا هذه كتاب **الدور السياسي والثقافي لبرسبكتيف والبرسبكتيفيين في تونس المستقلة (1963/1975)**، حيث يقول عبد الجليل التميمي في مقدمته: «لم يدر في خلدنا مطلقًا عندما أطلقنا مشروع جمع شهادات الذاكرة الوطنية منذ سبع سنوات ونصف أننا بهذا التوجه سوف نفتح مئات الملفات الدقيقة السياسية منها والنقابية والاجتماعية والمعرفية المرتبطة بالذاكرة الوطنية التي وقع التعتيم عليها وإهمال ذكر الفاعلين الحقيقيين في صنع الاستقلال وبناء الدولة الوطنية... ونتيجة ذلك دعونا أكثر من 200 شخصية وطنية، لبّت الدعوة وأعربت عن استعدادها لتقديم شهاداتها على منبر المؤسسة، بعد أن منحنا الجميع حرية الإدلاء بشهاداتهم الشخصية من دون التدخل من أحد على الإطلاق. وقمنا بتوثيق شهاداتهم بالصوت والصورة ونشرناها في ما بعد، تعزيزًا للذاكرة الوطنية المبتورة»[9].

كانت هذه التجربة محاولةً لسد فراغ كبير في تدوين شهادات المغيّبين من تاريخ تونس، حيث حاول صاحب هذا التجربة إثراء الذاكرة الوطنية بأن تكون متعددة، قائلًا: «نؤكد أن الذاكرة الوطنية هي متعددة أو لا تكون، مثلما الوطن

(9) عبد الجليل التميمي [وآخ.]، **الدور السياسي والثقافي لبرسبكتيف والبرسبيكتيفيين في تونس المستقلة: الجزء الثالث من شهادات تاريخ الزمن الحاضر** (تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2008)، ص 9.

يتسع للجميع مهما تنوّعت آراؤهم ومواقفهم، وهذا المبدأ الذي دفعنا إلى تنويع الشهادات التي نجمعها من مختلف الفاعلين على مختلف انتماءاتهم وخياراتهم الفكرية والسياسية والأيديولوجية. ذلك أن التاريخ في نظرنا لا يمكن أن يكتب من زاوية واحدة، كما لا يمكن أن يتطابق في متنه مع رواية واحدة، مهما كانت فاعلية أصحابها ودورهم في الحوادث. من هذا المنطلق لم نكتف بسماع وجهة نظر واحدة، وتوجّهنا إلى استضافة رموز بارزة من أغلبية التيارات الفاعلة على الساحة الوطنية، سواء كان منهم مَن هو في السلطة أم كان في المعارضة، ومن ينشطون في الساحة السياسية أم النقابية والاجتماعية أم الثقافية والفنية أم الأكاديمية. إن صفحات الزمن الراهن تبدو مفتوحة أمام جميع الفاعلين مهما كانت درجة انخراطهم في الفعل النضالي أو حضورهم على الساحة، ما يؤكد توجّه هذا الصنف من الكتابة التاريخية نحو الدمقرطة»[10].

فتحت هذه المحاولة الآفاق أمام التاريخ الشفوي وتاريخ الزمن الراهن ليتطور وينمو في تونس بعد أن ظلت مؤسسات الدولة الوطنية ساكتةً عنه أو مبعدةً إياه، وسمح لعدد من السجناء السياسيين من تدوين شهاداتهم قبل وفاتهم، على غرار شهادة نور الدين بن خضر، أحد مؤسسي حركة آفاق، أو كما يطلق عليها برسبكتيف.

ثالثًا: السجناء السياسيون والتاريخ الشفوي

شهدت الدولة الوطنية أو دولة الاستقلال في تونس، أي بعد عام 1956، عددًا من المحاكمات السياسية التي طالت مختلف القوى السياسية من يوسفيين إلى يساريين وقوميين وإسلاميين، كما طالت النقابيين والفنانين والحقوقيين، ولم تستثن أحدًا، ويمكن تصنيفها بحسب التسلسل الزمني الآتي:

- (1955 - 1957) **محاكمة اليوسفيين**: أي الجناح الموالي لصالح بن يوسف، رئيس الأمانة العامة للحزب الحر الدستوري الذي كان يدعو

(10) التميمي [وآخ.]، ص 10.

إلى الاستقلال التام، والذي كان مقربًا من التيار العروبي، وكانت علاقته وطيدة بعبد الناصر. تمثّلت هذه المعركة في صراع سياسي وعنف وتوقيفات ومحاكمات متتالية، شملت المئات من اليوسفيين، وكانت الأحكام قاسية لا تتلاءم مع الأفعال المنسوبة إلى المتهمين بحسب شهادة هؤلاء[11].

- **بداية الستينيات محاكمة الشيوعيين**: في أثر انتقادهم سياسة الدولة الاجتماعية والحكم الفردي وإهدار المال العام (تشييد بورقيبة القصور) ومنع الحزب الشيوعي من العمل في كانون الثاني/ يناير 1963، ووجهت إليهم تُهم القدح والتشهير بالحكومة وببورقيبة.

- 24 كانون الأول/ ديسمبر 1962 **إعلان اكتشاف المحاولة الانقلابية الموجهة ضد نظام الحكم** ومحاكمة مجموعة من العسكريين والمدنيين المعروفة بمجموعة لزهر الشرايطي، وإصدار أحكام مستعجلة بالإعدام وتنفيذ أحكام الإعدام، ولم يتمكن أبناء المتهمين من العثور على رفات ذويهم إلا بعد عام 2011، حيث سلم الجيش الوطني رفاتهم لذويهم.

- تموز/ يوليو 1967 **محاكمة المتظاهرين في** (5 حزيران/ يونيو 1967) من طلبة وغيرهم ضد العدوان الصهيوني وضد السياسة الأميركية، فتمت إحالتهم على المحكمة العسكرية وضمت المجموعة قوميين وبعثيّين ويساريين، وتعرف هذه المحاكمة بمحاكمة محمد بن جنات.

- بين أيلول/ سبتمبر 1968 وشباط/ فبراير 1969 **محكمة أمن الدولة تحاكم مجموعة اليسار الطلابي** المنظمة في «تجمع الدراسات والعمل الاشتراكي/ برسبكتيف»، وهي المنظمة التي أُسست في فرنسا في عام 1963، وجرت محاكمة المجموعة بتهمة تكوين جمعية غير مرخص لها وثلب رئيس الدولة والتآمر على أمن الدولة.

---

(11) الهادي غيلوفي، «قراءة في نهاية حكم بورقيبة من خلال تداعياتها على ذاكرة بعض السجناء السياسيين في عهده،» ورقة قُدمت إلى: **أعمال المؤتمر الخامس حول نهاية حكم بورقيبة والقيادات السياسية العربية: الصعود والانحدار** (تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2006)، شهادة السيد محمد بن دخيل، أحد المحاكمين عام 1956 والذي نال 20 سنة سجنًا، ص 245.

- **1974 المحاكمة الثانية لمجموعة برسبكتيف التي شملت 202 من** المتَّهمين، أغلبيتهم طلبة بالتهم السابقة نفسها: تكوين جمعية غير مرخص لها وثلب رئيس الدولة والتآمر على أمن الدولة.

- **1975 محاكمة عدد من المتهمين أغلبيتهم طلبة يساريون (مجموعة** العامل التونسي) بتهم متنوعة: تكوين جمعية غير مرخص لها وتظاهر وتحريض على العنف وإضرار بأملاك الغير ومس أمن الدولة.

- كانون الثاني/ يناير وشباط/ فبراير 1978: **محاكمة 130 من قيادات الاتحاد العام التونسي للشغل** بتهمة التآمر على أمن الدولة، في أثر الإضرابات التي شنها الاتحاد للمطالبة بتحسين ظروف الطبقة العاملة ودعوة الاتحاد إلى الإضراب العام. كانت نتيجة هذه الحوادث 51 قتيلًا و400 جريح بحسب الأرقام الرسمية.

- 28 كانون الثاني/ يناير 1980 **أحداث قفصة**؛ تمثلت العملية في تسلل فرقة كومندوس مسلح بقيادة عز الدين الشريف وأحمد المرغني مدربة في الخارج، وتحديدًا في ليبيا ولبنان (كانت أغلبيتهم تقاتل في صفوف الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين)، وساعدها نظام القذافي، على أمل تجاوب السكان معها وإحداث ثورة في تونس، لكن العملية فشلت وألقي القبض على أغلبيتهم التي حوكمت في آذار/ مارس 1980، وأعدم 15 عنصرًا منها.

- في صيف 1981 **المحاكمة الأولى للإسلاميين** الذين بدأ نشاطهم في إطار الجماعة الإسلامية منذ السبعينيات (1972) ثم الاتجاه الإسلامي في عام 1979[12].

تواصلت المحاكمات في تونس طوال حكم زين العابدين بن علي، وطالت التيارات السياسية والفكرية النقابية والحقوقية كلها، وخلّفت آلاف الضحايا. لم يجد هؤلاء من يستمع لشهاداتهم حتى إن بعضهم كان يخشى الحديث عن

(12) غيلوفي، ص 245.

تجربته في السجن، وعانيتُ صعوبة كبيرة في إقناع أحد السجناء السياسيين الإسلاميين[13] بالإدلاء بشهادته، إذ كان يتوجس من كل من يسأله عن تجربته، وتمكنتُ بعد جهد كبير من إقناعه بأنني لا أعمل مع الأمن السياسي وإنما أنا مؤرخ أهتم بالمهمشين، وأريد اعتماد شهادته لتقديم مداخلة في شأن قراءته وغيره من السجناء لنهاية حكم بورقيبة، خوفًا من الملاحقة، في حين إنني اضطررت إلى الانتقال إلى ليبيا لتوثيق شهادة شفوية مع أحد السجناء السابقين من التيار اليوسفي، لأنه كان يخشى الحديث عن موضوع سجنه خلال وجوده في الأراضي التونسية، خوفًا من ملاحقته، مع أنه كان يدخل الأراضي التونسية بجنسيته الليبية التي حصل عليها بعد خروجه من السجن والتحاقه بعائلته هناك[14].

لكن عددًا منهم كانت لديه رغبة جامحة في تدوين شهادته لأن التاريخ الرسمي لم يفتح لهم المجال لتدوين تجربتهم، على الرغم من سياسة القمع التي سلّطت عليهم، خوفًا منهم أن تندثر ويختفي جانب كبير من تاريخ تونس أو وجهها الآخر المسكوت عنه. لقد كان أغلبهم تحدوه رغبة في كشف الحقيقة ونزع ذلك التشويه الذي ألحقه به النظام ومؤرخوه، حيث وجد بعضهم الفرصة في التاريخ الشفوي أو بعض المؤرخين الذين ساهموا في تدوين شهاداتهم.

لعل رغبتهم في إزالة الصورة السلبية التي تكوّنت نتيجة الحملة الشرسة التي قادها بورقيبة ومن بعده زين العابدين بن علي عليهم عبر أجهزة الإعلام الموجّه لتحقيرهم واتهامهم بالخيانة هي التي تفسر ما عبّر عنه أحدهم، يدعى الهاشمي الطرودي، السجين السياسي السابق بسبب انتمائه إلى حركة برسبكتيف الذي ظل محرومًا من حقه في العمل طوال العهدين، بكلمات شديدة التأثير قائلًا في الإهداء: «أهدي هذه الورقات إليكم جميعًا، إلى تلك الأجيال المناضلة التي امتزجت في أعماق نفوسها مسرات ومتع النضال بأحزان وعذابات السجون والمنافي، إلى تلك الأجيال التي قاست أنواع القمع

(13) شهادة البشير السالمي اعتمدتها في: غيلوفي، ص 246.

(14) شهادة محمد بن دخيل، أحد المحاكمين في عام 1956 الذي نال 20 سنة سجنًا. وردت هذه الشهادة عند: المصدر نفسه، ص 245.

والاضطهاد والحرمان، ولم تتبجح بنضالاتها لأنها بكل بساطة لا تريد جزاء ولا شَكورًا، إلى تلك الأجيال التي سكنها الحلم بغد أفضل وبتونس أجمل، ولكن أرعبها هول الجلادين وهم يرسمون صورة أبشع وأظلم، إلى عائلات المساجين السياسيين التي صبرت وصابرت وتجرعت معنا مرارة الظلم والعنف والإذلال، شهدنا سويًّا مذبحة الحرية والحق والعدل يروي تفاصيلها قضاة أفاضل اغتيل في ضمائرهم معنى الإنسان، الابتسامات الكئيبة وأحزان القلوب النازفة لم تمنعهم من التلويح بعلامات النصر، إلى كل الأصدقاء تونسيين وأجانب من شاركونا المحنة تألموا لمذبحة الحق والحرية، فأبوا إلا أن يصدحوا بالحقيقة ويصرخوا أمام الناس: لا تصدقوا القول، أصحابنا ليسوا خونة ولا جراثيم ولا خفافيش ظلام ولا من في قلوبهم مرض، إنهم آدميون مثلكم يأكلون التمر ويمشون في الأسواق»[15]. عبّر الهاشمي الطرودي عن مشاعر المئات من رفاقه السجناء السياسيين السابقين الذين طالهم التشويه، حيث ظلت لعنة السجن تطاردهم. وتواترت الشهادات التي تشيد بمنحهم الفرصة لتدوين شهاداتهم، فعلى سبيل المثال شهادة المولدي زليلة، ذلك العامل البسيط الذي كان ناشطًا في تلك الفترة قائلًا: «أنا سعيد جدًّا بوجودي وسط هذه المجموعة الهائلة من الأخوة رغم أني في سن 88 من عمري، فسوف أتحدث قليلًا عن بعض الذكريات لأن الأخ خميس الشماري والأخ الهاشمي، كانا قد سبقاني في سرد كل شيء تقريبًا. فأنا أرى حسب عمري وتجربتي أن تاريخنا ضائع سواء من عهد الإسبان أو عهد الكفاح الوطني وبداية الاستقلال، وتاريخنا مهمش إن لم يكن ضائعًا، فيجب أن نسعى لإيضاح الحقائق وتدوينها وفي ذلك فائدة للجميع. فأنا عامل بسيط لا أساوي شيئًا أمام أهل الاختصاص من خلال السنين الطويلة والحياة والتجربة المتنوعة سواء في تونس أم في الخارج ... ولهذا أرى أنه يجب علينا أن نحوصل كل شيء باتفاق الجميع. لا يجب أن يقوم كل من يتكلم بمسح تاريخ الآخر ... فأنا مثلًا قد عاشرت الشاعر أبو القاسم الشابي وجماعته 'تحت الصور' وعلى مستوى المسرح عاشرت المغنية صليحة والهادي السملالي والسيد عبد العزيز

(15) شهادة الهاشمي الطرودي، في: التميمي [وآخ.]، ص 14.

السنوسي. بدأت حياتي النشيطة في الحزب الشيوعي، فبحكم المستوى الثقافي المحدود، كنت أنشط في نقابة العمال باختيار شخصي بعد كسب التجربة على هذا المستوى. وفكرت في قناة أنشط فيها تكون أكثر حيويةً من نقابة العمال، ولِمَ لا أجرب ممارسة السياسة وقد سمعت بمجموعة برسبكتيف وأردت في قرارة نفسي أن أتعرف أكثر على هذه المجموعة وأنتمي إليها، وقد توصلت إلى ذلك فعلًا، واندمجت وسط المجموعة وعملت في جريدة **العامل التونسي**، وكانت لفائدة المجموعة وقد كبرت شيوعيًا ولو تحذف الأحزاب الشيوعية من العالم، لبقيت وحيدًا شيوعيًا وسأموت شيوعيًا. فبورقيبة أثناء حكمه قام بالكثير من الإيجابيات وأيضًا هناك سلبيات كأي شيء آخر. الآن أصبحت صاحب حقوق كاملة وصاحب سيادة وتقدمية أيضًا وشكرًا»[16].

كما عبّرت روضة شقروش عن سعادتها بأن يُستمَع لها في ما يخص تاريخ الجامعة التي ساهمت في ولادة ثقافة جديدة لها الفضل في إحداث تغيرات جذرية في البنية الفكرية، قائلة: «أريد أن أعبّر عن شعوري للحديث من جديد وبعد سنوات من الصمت عن برسبكتيف. ثمة شحنة عاطفية باعتبار أن إعادة النظر وإعادة الاعتبار لصفحة من تاريخ الجامعة ولنخبة سياسية تونسية وقع التكتم عليها ... وهنا أتحدث عن الجامعة حيث تعلق الشباب بالمُثل الإنسانية الكبرى والتقدمية ولفترة ما بعد 1968. لقد فتحنا أعيننا وسط الحركة الطلابية وفي النضال من أجل افتكاك النقابة الطلابية ... بعد أن كانت أمي خائفة عليّ وجدت نفسي في جامعة في عنفوانها في فترة كان فيها تأطير أيديولوجي وثقافي أجنبي رفيع، ميشيل فوكو، جاك بارك ... هذه الحركة جاءت في إطار عام من إشعاع الجامعة وإشعاع الثقافة وأسهمت في ممارسة قيم وثقافة جديدة ومتنورة فسحت المجال أمام علاقات وقيم جديدة. فتيات ذلك الجيل مشكلتهن هذه، التجربة ولكن ما يجب علي قوله إن القيم التي وجدت في هذا الخضم من العلاقات بين الذكور والإناث

(16) شهادة المولدي زليلة، في: تميمي [وآخ.]، ص 160.

وتجديد مفهوم التحرر أثمر ممارسة علاقات جديدة من نوعها، علاقات احترام، كانت هناك مراهنة كبيرة على أن تكون العلاقات البديلة الجنسية بين الذكر والأنثى في مستوى ما كنا نطلبه اجتماعيًا ودوليًا. أستطيع أن أقول إن من بين المقاييس التي تحكمت في العلاقات آنذاك هي هذه المراهنة ومن بين الطوباويات التي غذّتنا بقوة ومكّنتنا من الصمود لمواجهة السلطة والأولياء هي هذه القيم البديلة»[17].

لم تكن هذه الشهادات إلا مرآةً لما شهدته الجامعة والحركة الثقافية التي كانت تشهدها الجامعة التونسية، كما كانت تعبيرًا عما يجول في فكر بعضهم الذين لم يمنعهم السجن من كتابة أفكارهم، لعل تسجيل الشهادات الشفويَّة بالنسبة إلى بعضهم كان تتمة لمشوار بدأه في السجن وهو محاولات للكتابة والنقد، وإن لجيلهم علاقة متينة بالثقافة ويعتز بتاريخه، وإن لتونس، عكس ما كان يصف بورقيبة، أصالة وتاريخًا في المدنية ولم يوجده بورقيبة من شتات. وحاول نور الدين بن خضر وأبناء جيله الرد علي بورقيبة وطروحاته بأن تجربة السجن ساهمت في إنتاج عدد من الكتابات النقدية: «مع الأسف القمع هو الذي أنتج ذلك. لقد وجدنا أنفسنا في السجن وطالت فترة السجن، فشخصيًا قضيت إحدى عشرة سنة سجنًا وكانت لدينا رغبة في أن نكون فاعلين في الواقع، فماذا بقي لنا غير الكتب. تلك النصوص جميعها التي أشرت إليها كتبت في السجن ... هناك مقولة للحبيب بورقيبة إنه خلق شعبًا من شتات أشرت إليها (Poussière D'individus)، لقد كان جيلي يتألم ويتندر بها، لكن بحكم مهنتي وبحكم تعلقي في السنوات الأخيرة بقراءة الأدبيات التي صدرت في أواخر القرن التاسع عشر، أحتج احتجاجًا كبيرًا على مثل هذا التطاول على الشعب التونسي ونخبه، يعرف سي محمد أنه كان يصدر في الثلاثينات أكثر من خمسين عنوانًا وكانت الحياة الثقافية والسياسية أثرى بما لا يقارن بما شهدته البلاد منذ الاستقلال إلى الآن»[18].

---

(17) شهادة روضة شقروش، في: تميمي [وآخ.]، ص 105.

(18) شهادة نور الدين بن خضر، في: المصدر نفسه، ص 144.

شكلت هذه الشهادات مادة دسمة أدلى بها عدد من السجناء السياسيين ضمن جلسات عدة تواجه فيها عدد منهم مع مجموعة من المؤرخين المتخصصين في التاريخ المعاصر. كان دور المؤرخين يقتصر على إدارة الحوار وتوجيهه، وكانت مفيدة من حيث كشف عدد من المعلومات والوقائع المجهولة عن ظروف السجون وعن الأسباب التي دفعت بالدولة الوطنية للزج بعدد من الطلاب ومن النخبة المثقفة في السجون والمعتقلات. وكان حضور بعض المسؤولين السابقين أوجد حالة من الاحتقان والتشنج بينهم وبين السجناء السياسيين السابقين، لأن أغلبهم لم يكن حضوره بدافع المساهمة في إعادة كتابة التاريخ بل للدفاع عن حقبة بورقيبة وللدفاع عن أنفسهم بصفتهم وزراء في حكوماته. ويكتفي بعضهم بالتصريح بأنه لم يكن يتحمل مسؤولية، وهذا ما عبّر عنه محمد الصياح أحد وزراء بورقيبة: «كنت آنذاك مديرًا مساعدًا للحزب، مسؤولًا فقط عن الجريدة ولم أكن مسؤولًا عن الشباب الدستوري. لم يكن لي مسؤولية مباشرة، ولكن مع ذلك أعتبر نفسي مسؤولًا، لا تقل مسؤوليتي عن مسؤولية مدير الحزب أو المسؤول عن الشباب الدستوري آنذاك، لقد كنا جميعًا مسؤولين على ما حدث من تصرفات. وإلا لكان عليَّ أن أنسحب أو أستقيل، وهذا لم يتم. وأريد أن أقول بكل صدق وصراحة إن قناعتي في ذلك الوقت هي أن تجاوزات وقعت من قبل الطلبة الدستوريين الموجودين في باريس والمسؤولين في الاتحاد»[19].

لعل شهادة محمد الصياح، أحد قادة الانقلاب على الاتحاد العام التونسي للطلبة، تُعبّر فعلًا عن مدى عدم قدرة رجالات دولة الاستقلال على المجاهرة بأخطائهم، حيث خطط وأشرف على عملية السيطرة من طرف طلاب الحزب الحاكم، أي الطلاب الدستوريين على قيادة الاتحاد، وإلغاء الانتخابات التي كان من المفترض أن تفرز قيادة منتخبة ديمقراطيًا للاتحاد، ما أجبر باقي الطلاب المنتمين إلى هذا الهيكل على العمل خارج الأطر الرسمية، الأمر

(19) شهادة محمد الصياح، في: تميمي [وآخ.]، ص 122.

الذي ولّد عنفًا بين مختلف القوى الطلابية استمر لسنوات طويلة، وخرج من أسوار الجامعة ليستمر بين القوى السياسيّة داخل الاتحاد العام التونسي للشغل والأحزاب السياسية، وامتد إلى اليوم، ولا يمكن أن نفهم ظاهرة الاغتيال السياسي التي طالت بعض زعماء القوى السياسية إلا ضمن هذا السياق الذي ساهمت فيه السلطة وورثته باقي القوى السياسية.

رابعًا: شهادات تأبى المصادرة أو السجناء السياسيون ومحاولة إعادة كتابة التاريخ

ظهرت في السنوات الأخيرة محاولات بعض السجناء إصدار كتاباتهم السجنية، سواء كانت رسائل مهربة من السجن، على غرار رسائل الشاعر عمار منصور الذي أصدرت زوجته بعد وفاته مجموعته الشعرية التي كتبها في السجن وهرّبها عبر لفافات التبغ وسمّاها صديقه ورفيقه عمار العربي الزرمزمي، الذي حقق النص وقدم له، رسائل مهربة من السجن أو كتابات من سبقوه، أمثال:

- جلبير نقاش: **كريستال**.
- الفتحي بنالحاج يحيى: **باب الحبس كذاب والحي يروح**.
- سمير ساسي: **برج الرومي أبواب الجحيم**.
- عبد الجبار مدوري: **مناضل رغم أنفه**.

أما أبرز هذه الكتابات التي يمكن اعتبارها تاريخًا للسجن والسجناء، فكتاب العربي الزرمزمي: **ذاكرة تأبى المصادرة، سيرة معارض لحكم بورقيبة من أبناء جيل الاستقلال**، وهو الكتاب الذي أحدث ضجةً كبيرة عند صدوره لتصويره التجربة بكل تفصيلاتها من دون تجميل، وعلى الرغم من الأسلوب الأدبي والروائي، اعتُبِر كتاب تاريخ أو شهادة تاريخية؛ إذ ظل صاحبه ثماني سنوات وهو يجمع ذاكرته المتناثرة يحقق ويدقق كي لا ينسى أحدًا من رفاقه، وعزّزه بكمٍّ كبير من الوثائق المكتوبة، فهي محاولة لتقديم سيرة ذاتية

سياسية حاول صاحبها أن تكون نصًا تاريخيًا يؤرِّخ لتونس الاستقلال بسجونها وإخفاقات الحركة الطلابية وتنظيماتها السياسية لتأثرها بالواقع العربي والدولي. فعمار العربي هو كغيره من طلاب جيل الاستقلال الذين تعرضوا للسجون وكانت لديهم رغبة في أن يعبّروا عن تجربتهم من أجل الدفاع عن أنفسهم لأن تهمة المعارضة ظلت تلاحقهم ولا أحد يتيح لهم فرصة الإدلاء بشهادتهم، خصوصًا إذا كانوا يعيشون في التخوم (الأرياف)، ولعل عمار العربي الذي كتب كتاب **ذاكرة تأبى المصادرة** واحد من هؤلاء الذين أبوا إلا أن يسجلوا تجربتهم، وانتفضوا رافضين مصادرة ذاكرتهم، حيث يقول في مقدمة كتابه: «تردّدت في الكتابة لأنّه بدا لي من قبيل المغامرة أن أطرح على الناس في كتاب سيرة شخص غير معروف على النطاق الوطني، فضلًا عن النطاق العالمي. ولنفترض بأنّني معروف فهل ما زال الناس يهتمون بتجربة أبناء جيلي إلى حد الإقدام على قراءة كتاب يتناولها؟ وهل ما زال ممكنًا الحديث عما واجهناه من قمع أمام ما تعرضه علينا وسائل الإعلام من أشكال قصوى تبلغ حد التصفية الجسدية بالجملة، وربما الإبادة الجماعية، سواء في منطقتنا العربية أو في مناطق أخرى من العالم؟ كل هذا فضلًا عن صعوبة المهمّة في حد ذاتها. فأنا من جيل تعرّض باستمرار للتهميش والإقصاء والمصادرة المتعمّدة الممنهجة للذاكرة»[20].

لعل اتخاذ قرار الكتابة كان في جانب منه الخوف من الموت الذي بدا يحصد رفاق السجن الواحد تلو الآخر، أو في جانب منه الخوف من أن تتعرض الذاكرة للنسيان، حيث يضيف: «وقد مثّل النسيان الزاحف دافعًا قويًا للتوثيق، خصوصًا بعد أن زار الموت بعض الرفاق القدامى: أحمد بن عثمان ... ونور الدين خضر انطفأ بعد صراع طويل مع المرض يوم 11 شباط/ فبراير 2005، والفتحي المسدّي انسحب في صمت يوم 12 آب/ أغسطس 2007»[21]. ولعل أبرز سبب هو حق المهمّشين في أن يكتبوا بعد أن غُيبوا من التاريخ الرسمي

---

(20) عمار العربي الزمزمي، **ذاكرة تأبى المصادرة: سيرة معارض لحكم بورقيبة من أبناء جيل الاستقلال** (صفاقس: مطبعة سوجيك، 2013)، ص 8.

(21) المصدر نفسه، ص 8.

الذي يكتبه مؤرخو السلطة، فشهادة عمار العربي تندرج في حق هذه الفئة الاجتماعية من المغيبين والمقصيّين، وكانت رغبة من المؤلف في أن يعبّر عن تجربته السجنية التي تعطي الوجه الآخر لتونس الاستقلال، تونس السجون والتعذيب في أقبية تحت الأرض، ومعاناة سجناء ظلت لعنة السجن تلاحقهم، وهو يتساءل: «ومن قال بأنّ المغمورين لا حقّ لهم في الكلام والشهادة على أوضاع بلادهم وعصرهم، بالعكس، لقد آن الأوان أن يتكلّم المغمورون والمهمّشون أو من بقي منهم على قيد الحياة. بعضهم طواه الموت وبعضهم الآخر لفّه الصّمت والوحدة اللذان هما شكل آخر من أشكال الموت أقسى من الموت العادي. إنّه الموت في الحياة. وليس من حقّهم فحسب أن يتكلّموا بل من واجبهم أيضًا أن يفعلوا ذلك»[22].

كانت هذه أهم دوافع صاحب هذه الشهادة التاريخية التي بدأت في شكل توثيق شهادته التاريخية من جانبنا في شهادتين متتاليتين، جعلت الشاهد يتخذ قرارًا باستمرار التجربة ويدوّن شهادته كاملةً، محاولًا تفسير الأسباب التي دفعته إلى أن ينخرط في المعارضة، وكانت كتابته هذه الذاكرة محاولة منه لتفسير أسباب اختياره هذه الطريق الصعبة والشاقة على الرغم من أن الأبواب كانت مفتوحة أمامَه وأمام جيله ليستفيد من الدولة الناشئة التي وفرت لهم أهم أسباب النجاح، وأهمها التعليم العصري وفرص العمل، فيذكر أسباب تدوين شهادته قائلًا: «أريد أن أرسم مسيرة أحد أبناء جيل الاستقلال وأن أقف من خلال ذلك على العوامل التي جعلت هؤلاء ينخرطون في المعارضة، هم الذين راهنت الدولة الوطنية الناشئة على ولائهم لها في فترة كانت آفاق المستقبل المهني واسعة واستيعابهم جميعًا في دواليبها أمرًا ممكنًا. لقد كان الحصول على المنحة الجامعية حقًّا مكتسبًا بالنسبة إلى الجميع تقريبًا، وكان مقدارها مساويًا لمرّتب معلّم أو موظّف من صنفه، وكانت ظروف الإقامة مقبولة نسبيًّا وما زالت المؤسسات تتلقّف الخارجين - ولا أقول المتخرّجين- من الجامعة،

(22) الزمزمي، ص 9.

بمن فيهم الذين تقطعت بهم السبل في منتصف الطريق. ما زال النشء الجديد يرفع الشعار المعروف «تقرا ولّا ما تقراش المستقبل ما ثمّاش»[23].

لا ينفي عمار العربي مسؤولية هذا الجيل، ولا يضع كل اللوم على الزعيم الحبيب بورقيبة كما فعل غيره، بل يعترف أنه ورفاقه ربما كانوا يناصبون بورقيبة العداء نتيجة قراءات ربما غير موضوعية لسياسته الداخلية أو الخارجية، على الرغم من الاعتراف بالمسؤولية عما لحقه ورفاقه من عذابات السجون والقمع، لكنه يرى أن من حق الدولة الحرص على سلامتها، ويتساءل إن كان حجم العنف السياسي الذي مورس ضدهم يتلاءم وحجم التهديد الذي كانوا يشكلونه: «أكان بورقيبة - زعيم هذه الدولة ورمزها - قطّة عمياء أكلت أبناءها أم كانوا هم على درجة من العقوق جعلتهم يجاهرون بالعداء لأب راع ويعبّرون عن الجحود ونكران الجميل؟ أكان من الضروري لحماية الدولة الناشئة اللجوء إلى كل ذلك العنف السياسي ضد المخالفين؟ وهل كانت هذه الدولة مهدّدة أصلًا؟ أي هل من تلاؤم بين مستوى التهديد الذي مثّله المعارضون ومستوى القمع الممارس ضدهم؟ قال السيد محمد الصياح - أحد رموز العهد البورقيبي وأعمدته - في مواجهة بينه وبين نور الدين خضر - أحد وجوه اليسار التاريخيين - إن أصداء التعذيب بلغته لكن القمع لم يبلغ عندنا على كل حال ما بلغه في بلدان أخرى من حيث الدرجة. هذا تبرير وليس تفسيرًا لانتهاك الحرية وحقوق الإنسان. ومهما بدت أشكال الاضطهاد ودرجاته متفاوتة، فالاضطهاد هو الاضطهاد والحرية هي الحرية والفرْق في الدرجة ليس مبرّرًا للسكوت عنه والتفريط بالحرية. فالحرية كلٌ لا يتجزّأ ومن فرّط بالقليل جاز أن يفرّط بالكثير»[24].

لعل تدوين هذه الشهادة المؤلمة يساهم في تجاوز الماضي، لكن التجاوز لا يعني ألا يُفتح هذا الجرح من أجل مداواته وتنظيفه لا أن يُغلق وهو لا يزال يحمل في داخله أوساخًا يمكن ألا تساعد في شفاء المريض،

(23) الزمزمي، ص 9.

(24) المصدر نفسه، ص 10.

وهو الوطن تونس، فيجب أن يُداوى الجرح على الرغم من الألم. لعل أغلب الدول التي تعرضت لفترات استبداد وانتهاك لحقوق الإنسان مطالبة بمعاجلة آثارها في ما يسمى بالعدالة الانتقالية التي تقوم على محاسبة المذنبين لتعويض الضحايا ماديًا ومعنويًا، ولا تكون العدالة الانتقالية بذهنية التشفي، بل بعقلية المحاسبة ومن ثم المسامحة وأخيرًا المصالحة، وهذا ما تسعى منظمات المجتمع المدني في تونس بعد ثورة الكرامة 14 كانون الثاني/ يناير 2011 أن تعمل على تحقيقه على الرغم من تلكؤ السلطة الموقتة، خصوصًا في مبدأ المحاسبة، وهذا ما يخلّف ألمًا لدى الضحايا، خصوصًا عائلات الشهداء والجرحى. ولعل محاولة بعض الضحايا نشر شهاداتهم هي تعبير عن رغبة منهم في تجاوز الماضي على قاعدة الاعتراف لهم بما نالهم من ضيم، ويريدون الاعتراف لهم بالتعويض المعنوي. فلا رغبة لدى عمار العربي مثلًا في التشفي، بل هو يبحث عن المصالحة والتجاوز: «هذا إذًا من العوامل التي جعلتني أعود إلى الحديث عن الصفحات السوداء لعهد بورقيبة وأنا لا أنكأ بذلك جرحًا التأم. وإذا كان هذا سيُحدث ألمًا فسأكون أنا وأمثالي أوّل المتألّمين. إنني أرفض أن أجفّف ظاهر جرح ما زال يحتفظ بداخله بكمّ هائل من القيح والصّديد. كم نحن بحاجة لفتح هذا الجرح النازف مهما كانت العملية مؤلمة حتى نتصالح بالفعل مع الذات ويعترف الجميع بما كان لهم من مسؤولية في ما حصل.

نحن في تونس لم نُحقق ما حقّقه المغاربة وإن كان غير كافٍ. فهم استطاعوا على الأقلّ أن يجعلوا ضحايا الأمس وجلّاديهم يتواجهون. صحيح أن المكاشفة لم تفض إلى محاسبة قانونيّة وإنصاف لا يتحقّق إلا بتحميل الجلادين ومن استخدموهم المسؤوليّة. لكن رُفع على الأقل الحظر عن ملفات سوداء، مثل التعذيب ومحاكمات الرأي والاغتيالات. صحيح أن جزءًا من ضحايا العهد البورقيبي شملهم العفو التشريعي، لكنه عفو تشريعي خاصّ وليس عامًّا وهذا يُحدّ من فعاليته. وحتى العفو التشريعي في أبهى حالاته ماذا يمثّل؟ إنّ هذا المصطلح ترجمة لـ amnistia ذات الأصل اليوناني وهو يعني النسيان،

أي إنّ المجموعة تنسى ما ارتكبه فرد أو مجموعة أفراد في حقّها من إساءة أو جُرْم. وأنا أتساءل أوّلًا 'هل إلى النسيان سبيل؟' فقد بذلت شخصيًّا جهودًا مضنية حتى يُزوّد ملفّي القضائي بمعطى تَمتعي بالعفو التشريعي بغية الحصول على بطاقة عدد 3 خالية من السوابق العدليّة. وبين خلوّ الملف من السوابق العدليّة ومحو الماضي أو نسيانه بون شاسع. فعلى الرغم ممّا حصل، ما زالت صفة المعارض تطارد أمثالي كاللعنة الأبديّة. ولنفترض أنّ النسيان ممكن وأنّ البوليس يكفّ عن ملاحقة المساجين القدامى، فمن يصفح عن من؟»[25].

لعل العديد من ضحايا التعذيب يصعب عليهم النسيان، إذ لا قيمة للنسيان من دون الاعتراف لهم بأن ما لحقهم من ظلم وقهر وتعذيب كان خطأً ارتُكب في حقهم، حيث جرت محاكمتهم على أفكار آمنوا بها لا أفعال قاموا بها، وهذا جوهر القضية، حيث جرت محاكمتهم أمام محكمة استثنائية أُلغيت، لكن لم تُراجع الأحكام التي صدرت عنها، فجل هؤلاء بحسب عمار العربي: «ما زال ينتظر الإجابة: لقد ألغيت محكمة أمن الدولة التي هي هيئة استثنائيّة، وبالتالي غير دستورية فماذا يجب أن يترتّب على إلغائها؟ أيكفي أن نعفو عن ضحاياها أم يجب أن نردّ لهم الاعتبار بتبرئتهم مما نُسب إليهم من تُهم باطلة وتعويضهم عمّا لحقهم من ضرر؟ لعل بعضهم ما زال يعتقد بأننا كنا مذنبين وأن الاعتراض ليس على جوهر القضيّة وإنما على شكلها، أي إنه لا اعتراض على أن ننال عقوبة وإنما الاعتراض كل الاعتراض على تقديمنا إلى محاكم استثنائية! نريد أن نسمع مواقف صريحة في هذا الموضوع حتى تطوى الصفحة. ولنفترض أن ذاكرتنا الموشومة تنسى فهل يجوز النسيان؟ إنّ تجربتنا ليست ملكًا لذواتنا الفرديّة فحسب وإنما هي أيضًا وقبل كل شيء ملك للمجموعة وعلينا - بالعكس - أن نتعهّد الذاكرة ونقاوم بوعي كل أشكال المصادرة حتى نضمن عدم العودة إلى ارتكاب الأخطاء نفسها. فمن آفات مجتمعنا - سلطة ومعارضة - 'التجاوز' من دون توضيح المسائل. اعتدنا أن نطوي صفحات ما

(25) الزمزمي، ص 10.

زالت أسئلتها عالقة تنتظر أجوبة، في حين أن شعوبًا أخرى تُقيم متاحف للتذكّر حتى تكون كوابيس الأمس خير ضمان لعدم تكرّرها في الحاضر والمستقبل. هذا ما فعله الألمان مع النازية مثلًا»[26].

أظهر كتاب ذاكرة تأبى المصادرة خصوصًا الأسباب التي دفعت صاحبه لتدوين ما بذاكرته ونشر شهادته للعموم، كشفًا للتجربة بإيجابياتها وبسلبياتها التي منها أن تشويه السلطة للمعارضين كان أقسى من عذاب السجن في حد ذاته. لذلك اختار عمار العربي الزرمزمي كسر حاجز الصمت والحديث بكل حرية ومسؤولية. وأثار عمار العربي الزمزمي إشكالية صدقية الوثائق المحفوظة في أرشيف البوليس من محاضر بحث وغيرها، وأثبت بالدليل أنه لا يمكن الاطمئنان إليها، وقال: «ما يعني البوليس عادة هو تحيين ملفاته وتدقيق معلوماته وتصحيحها في ما يتعلق بهيئات وأشخاص ما زالوا ينشطون ونشاطهم يحتاج إلى متابعة، ولا تعنيه الحقيقة التاريخية التي يلهث وراءها المؤرخون والمهتمون بالتاريخ عامة. وها أنا اليوم أكشف حقائق صغيرة لم تعد تهم البوليس ولا أعتقد أنها تهم المؤرخين في حد ذاتها، وإنما أريد من خلالها أن أقول فقط بأن الوثائق المحفوظة في خزائن البوليس ليست دائمًا أصدق الوثائق وأدقها وإن الوصول إليها في حال الإفراج عنها بعد سنوات طويلة يضيف إلى أعباء التنقيب عبء التدقيق والتمحيص. فقد جاء في محضر بحثي مثلًا أنني انتميت إلى التنظيم عام 1972، والحقيقة أن ذلك حصل سنة 1971، وجعلت ذلك عن طريق أحمد كرعود في حين أنه كان عن طريق صديقي عمار منصور الذي كان مرتبطًا بالهاشمي الطرودي ومحمد بن جنات ... ما أكثر الحلقات والخلايا التي بعثتها أو نشطتها أو انتميت إليها مجرد انتماء طوال تلك السنة التي أخفيتها عن المحققين وأنا أشعر اليوم بالغبطة حين أذكر أولئك الذين لم يشملهم الإيقاف، وتكبر غبطتي أكثر عندما أتذكر أن العمال الذين ربطتني بهم صلات سلِموا هم من الإيقاف، ما أكثر هؤلاء الذين بقوا في الظل. وإني لمغتبط

(26) الزمزمي، ص 10.

بأن يثبت البوليس في محاضر بحثه بأن علاقاتي بهم كانت لا تتعدى اللقاءات العابرة بأشخاص لا أعرف أسماءهم بالمحطات والمقاهي. شيء وحيد كنت أحرص عليه هو تقديم مواقف المنظمة بشكل واضح ودقيق»[27].

بحسب شهادة جل الذين جرت محاكمتهم بتهم سياسية، يقر هؤلاء بأن محاضر البحث والاستنطاق حررها حاكم التحقيق الذي لا يسعى إلى كشف الحقيقة وإنما يحاول في الأغلب إثبات التهمة على الموقوف، إن لم نقل تلفيقها إرضاءً للسلطة التي يتلقى تعليماته منها، لذلك لا يختلف بحثه عما جاء بمحاضر بحث الشرطة. وإذا قال الموقوف إن الاعترافات انتُزعت منه تحت التعذيب لا يصدقه، وقد يهدده بإعادته إلى الباحث الأول الذي هو الشرطة: «لم نكن واهمين. كنا نتوقع أن يكون الاستنطاق شكليًا. وكان الأمر كذلك. اعتمد حاكم التحقيق بالأساس ما ورد بمحاضر بحث البوليس بمقر سلامة أمن الدولة. وعبثًا حاولنا إقناعه بأن الاعترافات انتزعت منا بالقوة. ولما طلبت منه شخصيًا إثبات ذلك في محضر التحقيق قبل التوقيع عليه هدَّدني في حضور محاميَّ بإرجاعي إلى الباحث الأول، أي إلى أعوان سلامة أمن الدولة الذين قال بأننا نتجنى عليهم، ولا ينقصه إلا أن يوجه إلينا تهمة إضافية هي ثلبهم. ذهب عمار منصور إلى حد وضع الأظافر التي أخفاها على مكتب المحقق كدليل على تعرضه للتعذيب لكنه لم يعبأ بذلك»[28].

بحسب عمار العربي، لا يختلف الوضع في قاعة المحكمة عما حصل في محلات الشرطة ومكتب حاكم التحقيق: «تكررت مقاطعة هيئة المحكمة لنا ولم يفسح لنا المجال للدفاع عن أنفسنا بكل حرية، فكان يطلب منا أحيانًا الاقتصار على الإجابة بنعم أو لا، وعند إصرارنا على انتزاع الكلمة يطلب من أحد أعوان الأمن إخراجنا من القاعة بالقوة ... وكان أعوان سلامة أمن الدولة متواجدين بقاعة المحكمة، وكان بعضهم يتدخل في سير الجلسات بشكل

(27) الزمزمي، ص 202.
(28) المصدر نفسه، ص 236.

سافر، وتجرأ بعضهم على تسليم أوراق إلى هيئة المحكمة متضمنة لتوصيات أو معطيات جديدة»[29].

خاتمة

من خلال الشهادات التي وردت تتأكد الحاجة إلى الشهادات الحية التي من شأنها أن تساهم في الكشف عن جوانب خفية أو أن تصحح وتدقق ما ورد خطأً أو غير دقيق. لا بد من أن نعترف بأن هذه الذاكرة يمكن أن تخون بسهولة، خصوصًا إذا طالت المدة، لذلك لا يمكن للمؤرخ إلا أن يتعامل معها بحذر، حيث يمكن أن تختلط بعض التواريخ والحوادث والأسماء أحيانًا، لكن ذلك لا يخل بأهميتها، شرط أن يقارن المؤرخ الوثيقة المكتوبة بالشهادة الشفوية التي يعتمد من يدوّنها منهجيةً صارمة من احترام ضوابط تدوين الشهادة الشفوية المتعارف عليها والمتمثلة في التأكد من صدق صاحبها وتمتّعه بالحواس، خصوصًا مداركه العقلية التي يجب أن تكون جيدة، ومشاركته المباشرة في الحدث فلا يكون مجرد شخص سمع عن الحادثة، فتدوين الشهادة الشفوية لا تختلف شروطه عن تدوين الحديث في العصر الإسلامي الأول.

لا يمكن الشهادة الشفوية أن تأخذ مكان الوثيقة المكتوبة، بل هي متممة لها ويمكنها تصحيح ما أغفلته. وما يُكشف اليوم من أرشيف الأمن السياسي يحتاج إلى قدر كبير من التدقيق والتمحيص لكشف الحقائق التي ظلت إلى زمن قريب مخفية وسرية. يتطلب من المؤرخ أن يقوم بتدوين بعض الشهادات الشفوية للفاعلين الذين خلفوا هذه الوثائق للكشف عن الجوانب الخفية التي لم تكشفها الوثائق الأرشيفية حتى لا يغيّب الموت هؤلاء. وهذا ما يجعلنا مضطرين إلى إزالة اللبس بين التاريخ القريب والتاريخ السياسي، إذ عادةً ما يخلط بينهما لسبب بسيط هو أن المؤرخين أنفسهم في الأغلب «ناضلوا» من أجل القضيتين: تاريخ الزمن الراهن والتاريخ السياسي في نسخته الجديدة،

(29) الزمزمي، ص 247.

فهذان التاريخان لا يتقاطعان، ذلك أن الاهتمام بالسياسة والسياسي ليس وقفًا على تاريخ الزمن الراهن، وإن السياسة ليست بالضرورة مرتبطة بالقرب الزمني، إذ لا يجوز اختزال التاريخ السياسي في الحدث. صحيح أن التاريخ السياسي له أهمية أكبر من باقي الاختصاصات، لكن الحقيقة التي تكون دائمًا حاضرة في الأذهان هي أن الحدث ليس دائمًا سياسيًا، إذ يمكن أن يكون اقتصاديًا أو ثقافيًا.

إننا اليوم أمام تاريخ سياسي جديد، تاريخ ما انفك يجدد إشكالياته وموضوعاته وطرائقه ثم يوسعها ويعمّقها. وفي هذا المجال أصبح للرواية الشفوية أهمية كبيرة في التاريخ السياسي، لكننا يمكن أن نستخدمها في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، إذ هي تمثل صوت من لا صوت لهم، أي المهمشين مهما كانت وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية، وهذا التاريخ ليس جديدًا لأن التاريخ في نشأته كان شفويًا.

تساعدنا الرواية الشفوية في العودة إلى الحدث القريب، والحدث سجل حضوره بقوّة في السنوات الأخيرة بعد أن استعيض عن مفاهيم البنية والمدة الطويلة والتاريخ الساكن، وهذا الانقلاب لم يشمل اختصاص التاريخ فحسب، بل عمَّ العلوم الإنسانيّة كلها أيضًا، وهذا ما يشهد انشغالًا شديدًا في المستجدات الطارئة، وإن كان السبق للمؤرخين، حيث انتبهوا منذ أزيَد من عشريتين إلى الخطورة المتمثلة في التمادي في تبخيس الحدث والإمعان في ذلك. واعترف بعضهم أن في هذا الموقف غلوًّا وشططًا غير خليقين بمن ينسب إلى نفسه الصفة العلمية.

المراجع

1- العربية

أعمال المؤتمر الخامس حول نهاية حكم بورقيبة والقيادات السياسية العربية: الصعود والانحدار. تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2006.

التميمي، عبد الجليل [وآخ.]. الدور السياسي والثقافي لبرسبكتيف والبرسبيكتيفيين في تونس المستقلة: الجزء الثالث من شهادات تاريخ الزمن الحاضر. تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2008.

الزمزمي، عمار العربي. ذاكرة تأبى المصادرة: سيرة معارض لحكم بورقيبة من أبناء جيل الاستقلال. صفاقس: مطبعة سوجيك، 2013.

شهادة شفوية أجراها الباحث مع الدكتورة فاطمة جراد التي تعمل باحثة بوحدة الدراسات والبحث في تاريخ الشفوي بالمعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية/ جامعة منوبة تونس. 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2013.

ليسير، فتحي. تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر. صفاقس: جامعة صفاقس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ دار محمد علي للنشر، 2012.

2- الأجنبية

Aron-Schnapper, Domminique et Daniele Hanet. «D'Hérodote au magnétophone: Sources orales et archives orales.» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*: vol. 35, no. 1, 1980.

Descamps, Florence. *Les Sources orales el l'histoire: Récits de vie, entretiens, témoignages oraux*. Paris: Bréal, 2006.

Thompson, Paul. *The Voive of the Past: Oral History*. Oxford University Press, 1988.

القسم الثاني

الشهادة الشفوية في الحقل الأنثروبولوجي

الورقة الحادية عشرة

تراث صابئة حران الشفوي السرياني وأثره في أوضاع الحرنانية في العصر العباسي

أحمد عبد المنعم العدوي

مقدمة

أدى صابئة حران دورًا بارزًا، ولا سيما على صعيد الحياة العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية في العصر العباسي. وعلى الرغم من خروجهم من التاريخ باندثار حران مدينتهم العظيمة تحت أقدام جنود هولاكو، فإن عوامل أخرى تجمعت وصبت باتجاه انقراضهم واختفائهم من مسرح التاريخ؛ يأتي في مقدمها غموض ديانتهم وحرص الصابئة الحرنانية على إحاطة معتقداتهم بسياج منيع من السرية، ما كان له أكبر الأثر في تعرضهم للشائعات التي أطلقها جيرانهم من النصارى السريان، والتي انتشرت بين الناس انتشار النار في الهشيم، فأضحت بمرور الوقت تراثًا شفويًا غنيًا عن عقائد صابئة حران، ومن مفارقات التاريخ أن يكون هذا التراث هو القاسم المشترك الأعظم في النكبات والملمّات التي تعرض لها صابئة حران خلال العصر العباسي.

عاشر النصارى السريان الصابئة الحرنانية قبل الفتح الإسلامي لإقليم الجزيرة الفراتية بعهودٍ طويلة، وأظهروا اهتمامًا خاصًا بنحلتهم وعقائدهم التي أفردوا لها مؤلفات خاصة، تضمّنت في أغلبها نقد ملّة الحرنانية في عبادة

الكواكب وتقديسها؛ من خلال مناظرات حقيقية أو مصطنعة في سلسلة حجاج متصل بين المسيحية والوثنية القديمة. في الوقت نفسه انتشرت روايات عديدة بين عامة السريان، تصور الحرنانية أنهم همج وحشيون أتباع دين وثني ويمارسون طقوسًا سرية وثنية في معابدهم، وتمادت تلك الشائعات في تصوير الحرنانية أنهم ما زالوا على عادتهم القديمة في تقديم الأضاحي البشرية قرابين لآلهتهم. وتوارثت أجيال من السريان تلك الروايات عن ديانة الحرنانية وطقوسهم السرية التي يمارسونها في معابدهم. ومع الوقت تحولت تلك الشائعات والروايات إلى تراث شفوي غني انتشر بين النصارى السريان وغيرهم. وكان هذا هو الحال عندما طرق المسلمون أبواب مدينتي الرها وحران فاتحين.

انتقل ذلك التراث الشفوي إلى المصادر العربية، وكان لتدوينه أثر لا ينكر في علاقة المسلمين بالحرانية، وأدى ذلك التراث دورًا في تردي أوضاع الصابئة الحرنانية في العصر العباسي.

نحاول في هذه الدراسة تقصي هذا التراث الشفوي السرياني وجمعه من خلال المصادر العربية التي أخذت في تدوينه ونقله إلى العربية منذ بدايات القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وتحليل تلك النصوص وبيان علاقتها بالواقع، والأهم ما أسفرت عنه من نتائج، خصوصًا على صعيد أوضاع صابئة حران.

أولًا: حران مدينة القمر

في العراق الأعلى، وإلى الجنوب من مدينة الرها[1]، وعلى نهر بانياس[2] تقع مدينة حران[3] (Charrae)، مهد عبادة إله القمر الأكدي

(1) تعرف الآن بأورفا (Urfa)، وتضمها اليوم الحدود السياسية للجمهورية التركية.

(2) أحد روافد نهر الفرات.

(3) حران أكبر مدن ديار مضر في الجزيرة، وكانت تقع على طريق تجارية قديمة تربط الخليج العربي بالشام والأناضول وشرق أوروبا، وبينها وبين الرها مسيرة يوم واحد. وعلى الرغم من أن اسمها تعريبٌ واضح لاسمها القديم Charrae، فإن الجغرافيين المسلمين لم يتعرفوا إلى اسمها القديم، ومن ثم اعتقدوا أنها من بناء «هاران» أخي إبراهيم الخليل ومنه استمدت اسمها، ووصفها الجغرافيون المسلمون بأنها واسعة العمارة، بنيت على أرض سهلية منبسطة، مسوّرة، ولها أربعة أبواب كبيرة، ولها في غربها دويرات، وشمالها خرب، ولها قرى متصلة بها تضم كل قرية خلقًا كثيرًا. وبأعلاها تلة فيها يوجد مصلى =

«سين»[4]. تلك المدينة ذات الأصول الشرقية التي اصطبغت خلال العصر الهلينستي بصبغة هلينية قوية كما هي الحال في أرجاء الشرق الأدنى كلها نتيجة هجرة أعداد كبيرةٍ من اليونانيين إليها منذ فتحت على يد الإسكندر المقدوني، من ثم اصطبغت الروح الوثنية الشرقية بالغربية في مزيجٍ مدهش شكّل جوهر عقيدة صابئة حران[5].

على الرغم من وقوع حران في منطقة تعد مهد الثقافة السريانية المسيحية الكلاسيكية، وقفت تلك المدينة بالمرصاد لانتشار المسيحية وقاومتها بكل قوة،

= الصابئين (هيكل القمر). عن حران وموقعها وبعض التفصيلات الجغرافية عنها، انظر: محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع فهارس شاملة، حققه إحسان عباس، ط 2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، ص 191-192؛ شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، حققه وأعد فهارسه فريد عبد العزيز الجندي، 7 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، مج 2، ص 271 - 272؛ أبو القاسم محمد بن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرض (القاهرة: ([د. ن.، د. ت.])، ص 190؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني (القاهرة: [د. ن.]، 2004)، ص 54؛ عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، كتاب تقويم البلدان، قد اعتنى بتصحيحه وطبعه رينود؛ ماك كوكين ديسلان (باريس: دار الطباعة السلطانية، 1840)، ص 277.

(4) أقدم ذكر لعلاقة إله القمر الأكدي سين بمدينة حران ورد في الكتابات الأشورية، حيث ورد في أحد النقوش أن شلما ناصر الثالث دخل حران في عام 857 ق.م وجلب إليها جالية أشورية اختلطت بشعبها الآرامي، وابتنى بها قصرًا ومعبدًا للإله سين إله القمر، محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حران وإخوان الصفا (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 8؛ وعن عبادة إله القمر سين، انظر: Tamara M. Green, *The City of the Moon God, Religious Traditions of Harran*, Religions in the Graeco-Roman world, (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), pp. 21-27; فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط 8 (دمشق: دار علاء الدين، 2002)، ص 72-73. جديرٌ بالذكر أنه عثر على تماثيل للإله سين في أرض حران، وكذلك على بعض الأختام الأسطوانية، وعلى بعض المنحوتات الحجرية، وهو يصور على هيئة هلال ذي قرنين بارزين، انظر: سهيل قاشا، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية (بيروت: بيسان، 1998)، ص 299. ومن المدهش أيضًا أن نعرف أن عرب اليمن كانوا يرمزون لإله للقمر برأس الثور وقرناه، انظر: توفيق علي برو، تاريخ العرب القديم، ط 2 (دمشق: [دار الفكر]، 1996)، ص 97. وقد أدرك العلماء المسلمون علاقة حران بعبادة إله القمر، انظر على سبيل المثال قول البيروني «إن حران مدينةٌ منسوبةٌ للقمر، وبنيت على صورته»، في: أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق إدوارد ساخو (ليبزج: دتش مورجنلان، 1923)، ص 205.

(5) Green, p. 44.

حيث تجمعت فيها جالياتٌ كبيرة من الذين فضّلوا البقاء على وثنيتهم ورفضوا اعتناق المسيحية من مختلف بقاع شرق أوروبا والأناضول والشرق الأدنى. وكان لغلبة الروح اليونانية على المدينة أن سمّاها جيرانهم من النصارى السريان (Helleno-polis)، أي مدينة الهلينيين أو اليونانيين الوثنيين[6]. كما أطلقوا على صابئة حران أسماء متعددة، مثل الحرنانية والكلدان والحنفاء[7] (Hanpa).

نالت حران شهرةً واسعة في أرجاء العالم القديم بوصفها المعقل الوحيد الباقي من معاقل الوثنية في الإمبراطورية الرومانية، إذ كان الوثنيون يشكلون الأغلبية الساحقة من سكانها[8]، وباء جهد الأباطرة الرومان - المتحمسين

---

(6) ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد،» في: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي (الكويت: [د. ن.، د. ت.])، ص 70. ولم تغب تلك الصبغة الهللينية في ديانة الحرنانية عن المسلمين، فالمسعودي وصف صابئة حران بأنهم «بقايا اليونان وحشوية الفلاسفة المتقدمين»، انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 2 مج (القاهرة: [د. ن.]، 1966)، مج 1، ص 71.

(7) لا وجود لحرف الفاء في السريانية، وكان السريان يستعيضون عنه بما نعرفه اليوم بحرف الباء الثقيلة، ولذلك كان من المعتاد قلب الباء الثقيلة إلى فاء في أغلب المعربات من اليونانية والسريانية معًا، والجذر السرياني hanpa معناه الحرفي مال أو زاغ أو ضل، لكن صفة وثني (Pagan) ليست ضمن المعاني الحرفية للكلمة السريانية، لكن السريان ربما أرادوا بالفعل ذلك المعنى وصفًا لصابئة حران، كما يذهب فون غرونباوم، انظر: G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam: A History, 600 A.D. to 1258 A.D.*, 4th ed. (New Jersy: [n. pb.], 2009), p. 25.

يتطابق هذا مع قول البيروني: «وقد قيل أن هؤلاء الحرانية ليسوا هم الصابئة بالحقيقة، بل هم المسمون في الكتب بالحنفاء والوثنية»، انظر: البيروني، ص 206، ويذهب كل من سينغ وأغوان إلى أن الجذر السرياني «حنبو» ربما كان مصري الأصل، فقد وجدت كلمة «حنبو» (Hanapu) في نقوش تل العمارنة بمعنى «المعارضين» أو «المناوئين»، انظر: N.K. Singh and A.R. Agwan, eds., *Encyclopaedia of the Holy Qur'ân*, 5 vols. (New Delhi: Global Vision Pub. House, 2000), p. 1203.

المثير أن المقريزي استخدم كلمة الحنفاء بهذا المعنى المصري القديم نفسه في عنوان كتابه اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا.

(8) زارت إحدى الراهبات - وتدعى إيجيريا - حران وذكرت أنها لم تجد فيها مسيحيين عدا بعض رجال الإكليروس والرهبان الأتقياء الساكنين هناك، لأن السكان كانوا جميعًا من الوثنيين، انظر: ميشيل تارديو، صابئة القرآن وصابئة حران، ترجمة سلمان حرفوش (دمشق: دار الحصاد؛ بيروت: دار الكلمة، 1999)، ص 49.

للمسيحية - بالفشل في إقناع أهل حران بها، فقنعوا منهم بدفع ضريبة الرأس مقابل الأمان[9].

كان الحرنانية يتحدثون الآرامية بأفصح لهجاتها، ويتقنون اليونانية والسريانية، ويعلل الباحثون ذلك بتحرر المدينة نسبيًا من المؤثرات اليهودية - المسيحية[10]. وكانت نحلة الصابئة الحرنانية نِحلة سرية باطنية، تقوم على كتمان المعتقدات والطقوس، وغالبًا ما نشأ هذا في المرحلة التي كانت الديانة مهددة بتأثير انتشار المسيحية الواسع، وانهيار سمعة الوثنية القديمة، فتقوقعت الوثنية - ذات الأصول البابلية القديمة المتعلقة بعبادة الأجرام السماوية، والمختلطة بالفلسفة اليونانية الوافدة - ولا سيما الفيثاغورسية[11] والأفلاطونية المحدثة[12] - على نفسها مكونةً

(9) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء (بيروت: ([د. ن.؛ د. ت.])، ص 24، و أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، كتاب الفهرست، حققه وقابله على أصوله أيمن فؤاد سيد، 2 ج في 4 مج، منشورات الفرقان؛ 116 (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009)، ج 2، ص 143-144.

(10) د. لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمه وهيب كامل، راجعه زكي علي، سلسلة الألف كتاب (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، ص 235؛ مراد كامل، محمد حمدي البكري وزاكية رشدي، تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلى العصر الحاضر (القاهرة: دار الثقافة، 1978)، ص 20-21.

(11) الفيثاغورسية نسبةً إلى مؤسسها فيثاغورس الحكيم (عاش في القرن السادس ق.م)، مدرسة فلسفية قامت على أساس تنظيم أخوي يشبه أخويات الرهبان في الأديرة، وتقوم الفلسفة الفيثاغورسية على ركنين: أحدهما رياضي والآخر أخلاقي، أما الرياضي منها فاختص بدراسة خصائص الأعداد واستنباط العلاقة ما بينها وبين هندسة العالم وطبيعة الخلق والخالق، أما الشق الأخلاقي الفلسفي منها فيتلخص في أن بلوغ السعادة القصوى لا يتم إلا عن طريق تطهير النفس والاعتقاد بسمو النفس على الجسد، وأقرت الفيثاغورسية أيضًا مبدأ التناسخ، انظر: أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965)، ص 16 - 26.

(12) الأفلاطونية المحدثة: تيارٌ فلسفي أثر تأثيرًا واسعًا في ديانات الشرق الأدنى القديم، حتى أن آباء الكنيسة أنفسهم اعترفوا بتأثيرها في المسيحية الأولى، وأنها صارت جوهر الميتافزيقا في المسيحية، وهذه المدرسة تنسب إلى مؤسسها أفلوطين (المتوفى في عام 270م)، والأفلاطونية المحدثة فلسفة تلفيقية أكثر منها مذهبًا جديدًا، استقى أفلوطين مذهبه من أفكار أفلاطون الإلهي - كما كان يدعوه - ومن أمونيوس ونومنيوس، وتقوم على مبدأ تفسير الوجود بنظرية الفيض، عن طريق ثالوث عرف بثالوث أفلوطين، ويعتقد بعض الباحثين أن نظرية التثليث المسيحي هي مجرد تطوير لثالوث أفلوطين، وثالوث أفلوطين يتكون من الباري الذي فاض عنه العقل الأول، والعقل الأول فاضت عنه النفس، انظر: أوليري، ص 32. =

ديانة سرية غير قائمة على التبشير، اعتبرت نفسها وريثة المجد الغابر للحضارات القديمة - خصوصًا المصرية والبابلية والإغريقية الرومانية - في حقب ما قبل ظهور المسيحية والإسلام[13]، ولم يكن هذا هو السبب الوحيد كتمان أمور الملة، فبعض التقاليد اليونانية الفلسفية القديمة أدت دورًا كبيرًا في حرص الحرنانية على كتمان عقيدتهم أيضًا[14]، يضاف إلى ذلك رغبة الحرنانية في عدم التشويش على لقبهم الذي أكسبهم احترام المسلمين، وهو لقب «الحنفاء»[15]، ما كان من شأنه

= تنكر الأفلاطونية كل قيمة للعالم المادي، وتقر أن العالم الروحاني صدر عن العلة الأولى (العقل الأول) أو الإله الأعلى الذي صنع العقل الثاني، والذي بدوره خلق العالم المادي، والعالم قسمان روحاني وسفلي، والنفس هي محور الالتقاء بين العالمين، وتعكس كالمرآة روائع العالم الإلهي، وهي عند الموت تعود إلى صفائها الإلهي بعد تحررها من تدنيس الجسد الذي يعود للعالم السفلي، وتدور في دوائر حددتها سلفًا العناية الإلهية، فهي إما شريرة فتعود إلى جسدٍ أدنى رتبة كحيوان أو نبات وخلافه، وإما خيرة فتتحد بالذات الإلهية، ويختلف مذهب أفلوطين عن الغنوصيين في نقطة جوهرية، فأفلوطين ينكر تمامًا أي دور للمعرفة في الخلاص، ويقول إن التقوى واحتقار العالم المادي هما وسيلتا الخلاص. للتوسع عن الأفلاطونية المحدثة، انظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط 13 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1979)، ص 109-122، وكامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1991)، ص 55-58. والغريب أن الفلاسفة المسلمين لم يتعرفوا إلى أفلوطين المؤسس الحقيقي للأفلاطونية المحدثة التي تأثروا بها بشدة، وإنما تعرفوا إليها من خلال تلميذه بروقلس، انظر: رينولد ألين نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه نور الدين شريبة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002)، ص 22. وعلى الرغم من أنهم كانوا يعرفون كتاب أفلوطين الشهير تاسوعات أفلوطين، فإن ناقله للعربية ابن ناعمة الحمصي نسبه خطأً إلى أرسطو.

(13) أبو الفرج جمال الدين بن أبي العبري، تاريخ الزمان، نقله إلى العربية إسحاق أرملة، قدم له جان موريس فييه، نصوص ودروس، المجموعة التاريخية (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 48-49.

(14) قد يكون منشأ نظرية الضن بالعلم على غير أهله هو ممارسات المدرسة الفيثاغورسية القديمة التي كانت تخصص دروسًا للعامة، وأخرى للخاصة، وكان المعلمون ينتقون ما يدرس ويشرح في الحلقتين، محذرين من خلط هذا بذاك، وبذل العلم إلى غير أهله، وبقي هذا التقليد سائدًا في كثير من المدارس الفلسفية اليونانية، فأرسطو كان يعطي دروسًا بالنهار للخاصة، ودروسًا أخرى ليلًا للجمهور، انظر: الأهواني، ص 17. قارن أيضًا: - ابن وحشية الذي يقول ما نصه: - «اعلم أيها الحكيم العارف أن الهرامسة الخاصة لم يطلعوا على أسرارهم غير أبناء جنسهم، خوفًا على أسرارهم لئلا تضيع مع غير أهلها من أولاد السفلة وفساد العالم وخرابه». أحمد بن علي بن وحشية، شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام، تحقيق جوزيف هامر (لندن: و. بلمر، 1806)، ص 91.

(15) عن ارتباط ذلك الجذر السرياني «حنبا» بالجذر العربي «حنف» والذي تشتق منه كلمة «الحنفاء»، وهو اصطلاح عربي قديم أريد به الإشارة إلى الموحدين من أتباع إبراهيم الخليل، وعلاقة=

أن يؤثر في وضعهم كأهل ذمة[16]، هذه العوامل كلها مجتمعةً جعلت الحرنانية يبطنون أكثر مما يظهرون من الحقائق في شأن ديانتهم.

لسوء الحظ لم تصل إلينا أي من كتابات الحرنانية الدينية، على الرغم من أن بعض علمائهم ألَّف في أصول الديانة والطقوس الدينية كتبًا عدة، لكنه ولسوء حظنا فإن كل ما دوَّنه أبناء الجالية الحرنانية في بغداد من كتابات ذات بعدٍ ديني أو عقائدي قدر لها ألا تصلنا مطلقًا، ولم يتبق من تلك المؤلفات القيمة إلا عناوينها، ولو قدر لها الوصول إلينا لأمدّتنا بمعلوماتٍ لا تنقصها الصدقية عن عقائد الحرنانية وطبيعة موقفهم الديني، حيث كان لثابت بن قرة الحراني الصابئ (المتوفى في عام 288هـ/ 900م) تصانيف عدَّة لها طبيعة الشروحات الدينية في ما يتعلق بمذهب الصابئة في الرسوم والفروض والسنن وتكفين الموتى ودفنهم وأمور الطهارة والنجاسة وفقًا لعقائد الحرنانية، وما يصلح من الحيوان للضحايا وما لا يصلح، وما يخص أوقات العبادة ومواقيت الصلاة، إضافة إلى رسالةٍ مطولةٍ في «وصف مذهب الصابئين». كما كان لولده سنان بن ثابت بن قرة (المتوفى في عام 331هـ/ 942م) رسالة أيضًا في شرح مذهب الصابئين، ورسالة أخرى في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة، ورسالة في أخبار آبائه وأجداده وسلفه، إضافة إلى كتابٍ في السور والصلوات التي يصلي بها الصابئون. كما كان لحفيده - لأمه - أبي إسحاق الصابئ رسالة في وصف نحلة الصابئة، ورسالة أخرى في أخبار أهله وولد أبيه[17].

= هذا كله بتلك الفرقة التي عرفت في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام فلا يزال الموضوع برمته مطروحًا للنقاش، وعلى كل حال انظر عن تلك القضية الشائكة دراستي الواسعة: أحمد عبد المنعم العدوي، الصابئة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013)، ص 64-77.

(16) يرى خوالسون في هذا ضربًا من ضروب الخداع استخدمه الحرنانية بمهارة لتمويه المسلمين في ما يخص ديانتهم وعقائدهم وطقوسهم، انظر: D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1856), pp. 470-471.

(17) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص 304؛ القفطي، ص 133.

سنرى - في ما يأتي - كيف ألجأ ذلك النقص الكمّي والكيفي للمادة في شأن طبيعة ديانة الصابئة ومذاهبهم الكتّاب المسلمين إلى استقاء مادتهم عن الصابئة الحرنانية من خلال كتابات النصارى السريان، وهم قومٌ استحكم عداؤهم للحرنانية من خلال ميراثٍ طويلٍ من الكراهية المتبادلة بين النصرانية والوثنية، تجلت تلك الكراهية في العلاقة المتردية بين المدينتين العريقتين حران معقل الوثنية، والرها معقل النصرانية.

في منتصف القرن الرابع زار الإمبراطور جوليان الملقب بالمرتد مدينة حران، أي حوالى عام 363م، وقدّم القرابين لآلهتها، فيما رفض زيارة الرها ذات الأغلبية المسيحية، وأدرك مسيحيو الرها أن الإمبراطور أراد الحط من شأن مدينتهم وإعلاء قيمة حران، ما سبب أجواءً عميقةً من الكراهية المتبادلة بين المدينتين استمر حتى ما بعد الفتح الإسلامي لكلتيهما[18]. حتى أن عياض بن غنم الفهري عندما وقف تحت أسوار حران في عام 18هـ/ 639م، طالبًا من أهلها التسليم مقابل الأمان، خرج إليه وفدٌ من رؤساء الصابئة الحرنانية، وانتابتهم الخشية أن تلحقهم المعرة إذا نجحت الرها في المقاومة ويئس المسلمون من اقتحامها، أو حصلت على شروط أفضل عند التسليم، من ثم رفضوا التسليم قبل أن تسلم الرها، وطلبوا منه أن يبعث بجيوشه أولًا إلى الرها، فما صالحه عليه نصارى الرها أقره الحرنانية أيضًا وصالحوه على الشروط نفسها. فوافق الأمير على هذا الطلب الغريب، ووجه قسمًا من جيشه إلى الرها؛ فسلمت له، وصالحته على الجزية، عندئذٍ فتح الحرنانية أبواب مدينتهم للقائد عياض، وصالحوه على الشروط نفسها التي صالحه عليها نصارى الرها[19].

ثانيًا: التراث السرياني عن صابئة حران يكاد يكون مصدرنا الوحيد

من الجلي أن النصارى السريان عاشروا الصابئة الحرنانية قبل الفتح الإسلامي لإقليم الجزيرة الفراتية بعهودٍ طويلة، وأظهروا اهتمامًا خاصًا

(18) Green, p. 50.

(19) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، البلدان وفتوحها وأحكامها، تحقيق سهيل زكار، مصادر تاريخ الإسلام والمسلمين؛ 5 (بيروت: دار الفكر، 1992)، ص 205-206.

بنحلتهم وعقائدهم التي أفردوا لها مؤلفات خاصة، فُقِد معظمُها بكل أسف لكن مؤلفاتهم اللاحقة - في ظل الإسلام - ظلت تتناقل بعض ما جاء بتلك الكتابات القديمة كتراثٍ[20]. وجديرٌ بالذكر أن جو العداء بين الحرنانية والسريان أثّر كثيرًا في موضوعية الكتّاب السريان في تناولهم عقائد الصابئة الحرنانية، بل وربما تدخلوا في بعض الأحيان لحث ولاة الأمر من المسلمين لاتخاذ تدابير أكثر صرامة مع الحرنانية، تحت دعاوى مختلفة، منها أنهم وثنيون، كما سيأتي بعد، لكن الجانب الأخطر من ذلك التراث هو تلك الشائعات التي سرت بين عامة السريان منذ القدم، والتي تتعلق ببعض الممارسات السرية للحرنانية بمعابدهم، خصوصًا ما يتعلق منها بشعيرة تقديم الأضاحي البشرية قرابين لآلهتهم[21].

من ثم، عن طريق السريان كوَّن المسلمون - باستثناءات نقدية طفيفة للغاية - صورةً ذهنية عامة عن صابئة حران، حيث تناقلت المصادر العربية عن مثيلتها السريانية أن محور اعتقادات الحرنانية هو أن للعالم صانعًا مدبرًا حكيمًا منزّهًا عن مماثلة المصنوعات، واحدٌ في ذاته، وكثيرٌ في رؤى العين[22]، وهو الاعتقاد ذاته الذي ذهب إليه الفيلسوف الإغريقي بروكليس (Proclus) (المتوفى في عام 485م) من أن المعبود واحدٌ أزلي في الأصل، يتكثَّر بتكثر مخلوقاته وتعدد صورها، باعتبار كل صورةٍ فيضًا عنه[23].

---

(20) Jan Hjarpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens* (Uppsala: Skriv Service, 1972), p. 127.

(21) ابن النديم، ج 2، ص 365.

(22) المصدر نفسه، ج 2، ص 357-358؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، 2 مج (بيروت: دار المعرفة، 1982)، مج 1، ص 54؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي (شيخ الربوة)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تحقيق أ. موهرن (ليبزج: أوتو هاراسوتز، 1958)، ص 44، و Chwolsohn, vol. II, p. 3.

(23) صنف يحيى بن عدي النصراني (المتوفى 364هـ/ 974م) رسالته المعنونة بـ مقالة في التوحيد وخص منها قسمًا عنونه: «هل الله واحدٌ، أم واحد وكثير؟» للرد على الحرنانية بالذات في عقيدتهم بأن الله واحدٌ في ذاته، ويتكثر بكثرة مخلوقاته في ذات الوقت، انظر: أبو زكريا يحيى بن عدي النصراني، مقالة في التوحيد، حققها وقدم لها سمير خليل اليسوعي، التراث العربي المسيحي؛ 2 (روما: المعهد البابوي الشرقي، 1980)، ص 195-221.

كان السريان يثيرون أيضًا مسألة اعتقاد الحرنانية أن الباري أبدع الفلك وكل ما فيه من الأجرام والكواكب، وجعلها مدبرات هذا العالم، وهم الآباء والعناصر هن الأمهات والمركبات هن المواليد والآباء أحياءٌ ناطقون يؤدون الآثار إلى العناصر، فتقبلها العناصر في أرحامها، ويحصل من ذلك المواليد، فيتشخص الإله به في العالم المادي[24]. كما أن الحرنانية - وفقًا للسريان - يقرّون بأنهم عاجزون عن الوصول إلى الباري من دون الوسائط، والواجب التقرب إليه بتوسط الروحانيين المقدسين المطهرين عن المواد الجسمانية، والمنزهين عن الحركات المكانية والتغييرات الزمانية، وهي السيارات السبع، وعلى هذا فهم يتوسلون بالنجوم والكواكب للوصول إلى ملك الملكوت[25].

كما آمن الحرنانية أيضًا - وفقًا للسريان، ومن ثم المسلمون - أن الفلك حثهم على طلب الحكمة، وعلى دفع كل ما ناقض الفطرة، وأن يلزموا الفضائل ويتجنبوا الرذائل[26]، واعتقدوا أيضًا أن كل روح من أرواح هذه الكواكب تجلّى للإنسان في أزمنةٍ مختلفة، وعلّمته تلك الرقوم والتعاويذ والرقى التي من شأنها أن تجعله يحظى برضاها[27].

من الجلي أن عبادة الأجرام السبعة السيارة[28] كانت ميراث مدينة حران

---

(24) الدمشقي (شيخ الربوة)، ص 47؛ الشهرستاني، مج 2، ص 54، و Chwolsohn, vol. II, p. 401.

(25) البيروني، ص 205؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق عليه يوسف بن أحمد البكري؛ شاكر بن توفيق العاروري، 3 مج (الدمام: رمادي للنشر، 1997)، مج 2، ص 238؛ علي بن محمد بن عبد الله الفخري، تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان، تحقيق وتقديم رشيد البندر (لندن: دار الحكمة، 1994)، ص 222، والمطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، 2 ج في 2 مج (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ج 4، ص 22.

(26) المقدسي، ج 4، ص 22.

(27) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، السر المكتوم في أسرار النجوم، نسخة مطبوعة على الحجر صدرت باعتناء المستشرق فرمايش، عن نسخة نادرة دخلت في ملك شخص يدعى ميرزا محمد شيرازي، ولا يعرف أين يستقر الأصل الآن (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص 11؛ ويتحدث ابن وحشية عن السيد «دواناي» الصابئ [؟!] الذي تحدثت إليه الشمس والقمر، انظر: ابن وحشية، ص 126.

(28) وهي: الشمس والقمر (النيران). وزحل والمريخ والمشتري والزهرة وعطارد (الخمس السيارة). أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم (القاهرة: دار التقدم، =

العريقة مما تبقى من أطلال الديانة البابلية القديمة التي كانت حران أحد قلاعها، ولما كانوا يعتبرون أنفسهم ورثة المصريين القدماء والإغريق والرومان؛ قدّسوا كل ما كان من بنائهم، واعتبروه رمزًا لهيكلٍ من الهياكل السبع المخصصة لعبادة الكواكب السيّارة وتقديسها، فهيكل الحرنانية الرئيس في حران والأهرام في مصر والمسجد الأموي في دمشق - الذي زعموا أنه بني على أطلال هيكلٍ قديم لهم - وبيت المقدس[29] وهيكلٌ قديم في فرغانة[30] وهيكل قديم في بلخ - كان بيتًا مقدسًا للنار عند المجوس[31] - وحتى الكعبة المشرفة اعتبرها الحرنانية ضمن هياكلهم السبعة[32]، وكانوا يصلون لردها عليهم وعودة دولتهم كما كانت أيام ازدهارها[33]. ومن ثم لم يكن بين أيدي الحرنانية من هياكلهم سوى هيكلين فحسب، استنزلهم عياض بن غنم عن أحدهما عندما دخل المدينة فاتحًا فأصبح مسجد حران الجامع، وأقرهم على هيكلهم الثاني الذي عرف بهيكل القمر.

كما كان السريان يشيعون أن الحرنانية لا يصلون في معابدهم إلا للكواكب، ومن أهم مظاهر عبادات الحرنانية الصلاة، وصلواتهم ثلاث: الأولى عند طلوع

= 1906)، ص 75؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية، لمصطفى بك عبد الرازق؛ بمراجعة وتحرير علي سامي النشار (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1938)، ص 90.

(29) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار، 8 مج (بيروت: دار الفكر، 2000)، مج 1، ص 444.

(30) الدمشقي (شيخ الربوة)، ص 43.

(31) المصدر نفسه، ص 43.

(32) ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 4، ص 529؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية (القاهرة: [د. ن.]، 1999)، ج 1، ص 115؛ أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود الخضري ومحمود محمد قاسم؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين، 15 ج، تراثنا (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1958)، ج 5، ص 152، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة، 2 ج في 6 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934)، ج 1، ص 29، و Chwolsohn, vol. II, p. 605.

(33) ابن النديم، ج 2، ص 371.

الشمس، والثانية عند زوالها، والثالثة عند غروبها، وقبلتهم جهة الجنوب[34]، ويصلون كل يوم للكوكب الذي هو رب ذلك اليوم، فالسبت لزحل (قرقس)، والأحد للشمس (إيليوس)، والإثنين للقمر (سين)، والثلاثاء للمريخ (لاريس)، والأربعاء لعطارد (نابق)، والخميس للمشتري (بال)، والجمعة للزهرة (بلثي)، والصلاة عندهم لا تكون إلا على طهور[35].

نقل لنا ابن وحشية النبطي - على الأرجح عن مصادر سريانية - صورةً طريفة لقرابين الحرنانية وصلواتهم التي كانوا يمارسونها في معابدهم، يقول: «ولهم أيضًا سر آخر من أعظم أسرارهم. فإذا كان يوم عيدهم يأخذون سبع ثيران وسبع حملان [لاحظ دلالة الرقم 7 الذي يتكرر في طقوس الحرنانية كثيرًا، وغالبًا له مغزىً ديني يتعلق بعبادت السيّارات السبع] ويطعمونهم النبات المعروف بحشيشة الزهرة وتاج الملوك [الخشخاش] - ويسمونه بلسانهم شيكرك - فيعلفونهم بها سبعة أيام ويسقونهم من الماء الطهور، فإذا كان يوم الأسبوع كللون [كذا، ولعله يريد كللوا] تيجانهم بالذهب وأنواع الجواهر. ويجعلونهم مربوطين بسلاسل الذهب، ويبدأ الكهنة يصلّون ويسبحون ويقرأون في الهيكل الكبير الجامع. والناس في مراتبهم ساجدين لله خاشعين، ثم يتقدم رئيس المذبح للقرابين، ويشير بالعصا المثلث للثيران والحملان فتتحلل [فتحل] قيودهم من غير فعل فاعل، ويتقدمون بلذبح [للذبح!] ويمدون أعناقهم بإرادتهم فيذبحون. ويأخذ الرئيس الرؤوس يجعلها على تابوت السر. [و] يقربوا الأجساد محرقة بأنواع الطيب كالعود والعنبر والمسك والكافور واللوبان [اللبان] والاصطراك. ويقومون للصلاة الكبرى، وقد لبس كل ذي زي زيه، وهم يقرأون الصحف، ثم يخروا ساجدين ساعةً، ويرفعوا رؤوسهم، فحينئذ يبتدئ أول رأس من المذبوحة يتكلم بجميع الحوادث التي تقع في ذلك، ثم الثاني ثم الثالث هكذا حتى

---

(34) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف (بيروت: دار التراث، 1968)، ص 138.

(35) المقدسي، ج 4، ص 23؛ ابن النديم، ج 2، ص 359-366، والبيروني، ص 206.

يتموا، فيثبت الكاهن جميع ما يسمعه ويستعدون لوقوعها، وهكذا لهم أمور لا يعرف حقيقتها غيرهم، وكل هذه الأشياء تدل على شدة كتمانهم لخفايا أسرارهم، ويقولون هكذا أمرنا أبونا آدم وشيث وهرمس أي إدريس المثلث بالنعمة عليهم السلام[36]».

يجرنا الحديث عن آدم وشيث وهرمس جرًا إلى الحديث عن مفهوم النبوّة عند صابئة حران، فطبقًا للسريان - والمسلمين من بعدهم - يؤمن الحرنانية بأن النبي هو البريء من المذمومات في النفس، ومن الآفات في الجسم، وفي مذاهبهم صلاح للفرد والعمارة في الأرض، وهم لا يكذّبون الأنبياء، لكنهم في الوقت نفسه لا يوجبون أتباعهم، فمن أطاعهم فهو سعيدٌ ناجٍ، ومن أدرك بعقله ما دعوا إليه فوافقهم فيه وعمل بوصاياهم فهو سعيد أيضًا، وإنْ لم يتقيّد بهم، فدعوة الأنبياء حق، لكنها ليست الطريق الوحيدة للنجاة[37]. وعدد الأنبياء الذين دعوا إلى الله لا تحصى كثرةً[38]، ولا يرى الحرنانية النبوات عن طريق الوحي - كما تعرفها الأديان السماوية - بل عندهم أن النفوس الطاهرة التي سلمت من أدناس هذا العالم تتحد بها مواد علوية، وبالتالي فهم يرون ما لا يرى الناس[39].

من أنبيائهم ومعلميهم آدم أبو البشر بطبيعة الحال، وهرمس[40]

---

(36) ابن وحشية، ص 98-99.

(37) ابن قيم الجوزية، مج 2، ص 239؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كيد الشيطان لنفسه قبل خلق آدم عليه السلام، ومعه بيان مذاهب الفرق الضالة، تحقيق أبو الأشبال الزهيري (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 63.

(38) المقدسي، ج 4، ص 24.

(39) المقريزي، كتاب المواعظ، ج 1، ص 115.

(40) يعتقد الباحثون أن أصل شخصية هرمس الحكيم الذي عرف باسم «هرمس الهرامسة» أو «هرمس المثلث بالحكمة» (Hermes Trismegiste) الذي عاش قبل الطوفان، هو هرمس المصري (أوزريس، أو ربما كان تحوت إله الحكمة)، واعتقد علماء المسلمين - نقلًا عن مصادر ذات طبيعة كتابية - أنه هو نفسه أخنوخ النبي الوارد ذكره في التوراة، أي النبي إدريس عند المسلمين، وأنه الذي أحيا تعاليم آدم وشيث، ولا شك في أن المعتقدات الهرمسية التي شاعت في العصور الهلينستية هي مصرية الأصل، اختلطت في ما بعد بتراث هلّيني، إلى جانب بعض المؤثرات اليهودية والبارثية - البابلية، انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، 3 ج (دمشق: =

وأغاذيمون[41] وفيثاغورس وبابا الصابئ[42] وسوار جد أفلاطون لأمه[43]. وهم يأخذون بمحاسن ما عند أهل الشرائع، ولا يوالون أهل ملة ويعادون أخرى، ولا يتعصبون لملة على ملة، والملل عندهم نواميس لمصلحة العالم، فلا معنى لمحاربة بعضها بعضًا، بل يؤخذ بمحاسنها وما تكمل به النفوس، وتتهذب به الأخلاق[44].

نعود مجددًا إلى الحديث عن ممارسات الحرنانية الشعائرية، فالمجريطي يروي قريبًا من رواية ابن وحشية، بقوله: «ويقولون [أي صابئة حران] إن أولى القرابين لزحل الثور؛ وهو الخلق الحسن، وهم يعظمون التاج الذي على رأسه

= دار دمشق، 1987)، ج 2، ص 322. وارتبط ذكره عند الفرق جميعًا بعدد من الأساطير، منها أنه كان يجيد 72 لسانًا (لغة)، وأنه علم الناس أصول السياسة المدنية، وعين لهم أعيادهم، وبنى الهياكل، وكان أول من درس في الكتب، وقرأ العلوم، وخاط الثياب، وأمر بالقرابين والبخور، وهو أول من عرف الناس البروج والكواكب ومقادير دوران الفلك، ونبه الناس على عجائب صنع الله فيها، انظر: أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، عيون المعارف وفنون أخبار الخلايف، تحقيق جميل محمد عبد الله المصري (القاهرة: [د. ن.]، 1995)، ص 74؛ أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق إدوارد بدين (بيروت: [د. ن.]، 1994)، ج 2: الدرة اليتيمة في أخبار الأمم القديمة، ص 66؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1981)، ص 20-21؛ أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن حسين بن زولاق، فضائل مصر وأخبارها وخواصها، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الخانجي، 1999)، ص 17. وهو بالنسبة إلى صابئة حران نبي، وتعرف شريعته بينهم بالقيمة، القفطي، ص 2-3.

(41) أغاذيمون: هو شيث بن آدم، انظر: الشهرستاني، مج 2، ص 4، ويقال إن شيث حملت به حواء بعد فجيعة آدم في ولديه هابيل وقابيل، وأن معنى اسمه «هبة الله»، ويرتبط اسم شيث بن آدم عند الحرنانية بالحكمة، وينسبون إليه تعاليمه عن القدماء الخمسة وهم الباري، والنفس، والعقل، والمكان، والخلاء (الوجود والعدم)، (مج 2، ص 45)، وعن شيث وحياته انظر: المسعودي، مروج الذهب، مج 1، ص 27-29.

(42) ليس لدينا شيء موثوق عن بابا الحراني هذا، كل ما نعرفه عنه مستمد من مجادليه من كتاب النصرانية، وكان أكثرهم يطلق عليه اسم «نبي حران». انظر: كامل، البكري ورشدي، ص 41-42.

(43) البيروني، ص 205؛ ابن وحشية، ص 130؛ عز الدولة سعد بن منصور بن كمونة الإسرائيلي، «القرن السابع الهجري»، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث: اليهودية، المسيحية، الإسلام، University of California Publications. Near Eastern Studies; volume 6 (كاليفورنيا: منشورات جامعة كاليفورنيا، 1967)، ص 21.

(44) ابن قيم الجوزية، مج 2، ص 241.

من القرون، [رمز إله القمر سين] ويقولون إنه أملح البهائم وأولاها بالقرابين، فهم يقربونه له - ولا سيما بعد أن يعلفوه - حشائش تلتقطها الأبكار عند طلوع الشمس، ويرجعن في طرق مختلفة لتمام سر أُسر إليهن، ويكون العجل من دون شعرة بيضاء، وهم يجعلون على عينيه سلسلة من ذهب إلى مجمع بين قرنيه، ويحكون هذا أيضًا عن هرمس، فإذا أرادوا ذبحه لم يستعص عليهم ولم يحتج أن يشدوه بالفحار - وهو الحبل - ثم يبتدئون قدامه ببخور وصلاة من صلاة اليونانيين، فيدنو إلى مكان الذبح، فيضع قرنه على حافة المشكن، وهو نقير صغيرٌ مستدير، ويذبحه الذابح ذباحةً لا يعود في جر السكين عليه، ويقطعون الرأس، ويجعلونه على العلاثا [كذا]، فيترجم عما يتحرك من لسانه وأذنيه وشفتيه وعينيه، ثم ينظرون إلى الدم الذي في المشكن من عصفريته ورغوته، وما يستدير عليه من الزبد فيستدلون بذلك على ما في دولتهم لأن الدولة عندهم زحلية، وما ابتدأ به زحل من الأدوار فإليه يعود. وهذه الذبيحة تكون عندهم من انتقال الشمس إلى الثور»[45].

هذه الطقوس التي يتحدث عنها المجريطي كانت تمارس بالفعل في المعابد الرومانية قديمًا، ويقال إن اضطهاد الإمبراطور دقلديانوس للنصارى بدأ مع إفساد طقوس فحص كبد أضحية بواسطة الكهنة من فاحصي أحشاء الحيوانات (Hauruspices). من ثم يمكن أن يكون في ما رواه المجريطي ظل من الحقيقة.

أما أخطر جانب من جوانب ذلك التراث الشفوي السرياني عن صابئة حران وممارساتهم السرية في معابدهم فيتعلق بشعيرة وثنية قديمة هي تقديم القرابين البشرية لإلهة الحرنانية، وهذا اتهامٌ خطيرٌ كاد بعض من خلفاء بني العباس يستأصلون بسببه شأفة تلك الطائفة مرات عدة، خصوصًا خلال عهدي الرشيد والمقتدر. ولا نستطيع بحالٍ من الأحوال إثبات ما تردده المصادر عن

(45) أبو القاسم مصطفى بن أحمد المجريطي، غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم، تحقيق هيلموت ريتر (هامبورج: [د. ن.]، 1927)، ص 228.

شعيرة تقديم الحرنانية الأضاحي البشرية أو نفيه، لكننا قد نكون أقرب إلى الشك في صحة ما تناقلته المصادر عن تلك العادات، فهذا الاتهام ظل يردِّدُه من آن إلى آخر السريانُ للحرنانية، وعلى ذلك فاحتمال تعرض الحرنانية لمكيدة محكمة منهم ليس ببعيدٍ عن التصور، كما إن تلك الروايات نفسها رددت الكثير من الخرافات التي يردها العقل عن تلك الممارسات السرية المنسوبة للحرنانية. فمثلًا ينقل محمد بن إسحق النديم عن أبي يوسف إيشع القطيعي - وهو نصراني سرياني - قوله إن الحرنانية يعمدون إلى الحيلة في خطف رجل له سمات معينة كلما بلغ عطارد شرفه (رأس مداره)، فيوضع ذلك الرجل في الزيت، حتى تلين مفاصله، وتجذب رأسه وتفصل عن فقراتها برفق، فتخرج حية بعروقها [؟!!]، وعينها مبصرة لكن من دون أن تطرف. وتجيب تلك الرأس عما تسأل عنه من أحوال الغيب والرخص والغلاء وقيام الدول وسقوطها، واحتياجات الكواكب السبعة من العبادات والدخن والبخور[46].

شهادةٌ أخرى نقلها المسعودي الذي زار حران في عام 332هـ/ 943م عن القاضي ابن عيشون الحراني الذي يرجح بشدة أنه استقاها من أفواه النصارى السريان، عن بعض ممارسات صابئة حران في معابدهم، خصوصًا شعائر تثبيت الملة في نفوس الصبيان حتى يشبون ويشيبون ويموتون على ديانتهم، يقول المسعودي: ولابن عيشون الحراني القاضي - وكان ذا فهم ومعرفة، وتوفي بعد الثلاثمئة - قصيدة طويلة يذكر فيها مذاهب الحرانيين المعروفين بالصابئة، ذكر فيها هذا البيت [هيكل القمر بحران] وما تحته من السراديب الأربعة المتخذة لأنواع صور الأصنام التي جعلت مثالًا للأجسام السماوية، وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية، وأسرار هذه الأصنام، وكيفية إيرادهم أطفالهم إلى هذه السراديب، وعرضهم لهم على هذه الأصنام، وما يحدث ذلك في ألوان صبيانهم من الاستحالة إلى الصفرة وغيرها لما يسمعون من ظهور أنواع الأصوات وفنون اللغات من تلك الأصنام والأشخاص، بحيلٍ

(46) ابن النديم، ج 2، ص 365 وما بعدها، انظر أيضًا: المجريطي، ص 139-140، والبيروني، ص 205.

قد اتخذت ومنافيخ قد عملت: تقف السدنة من وراء جدرٍ فتتكلم بأنواعٍ من الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافيخ والمخاريق والمنافذ إلى تلك الصور المجوفة والأصنام المشخصة، فيظهر منها نطقٌ على حسب ما قد عمل في قديم الزمان، فيصطادون به العقول، وتسترق بها الرقاب، ويقام بها الملك والممالك، ومما ذكر في هذه القصيدة قوله:

إن نفيس العجائب بيتٌ لهم في سرادب
تعبد فيه الكواكب أصنامهم خلف غائب

ثالثًا: انتقال تراث السريان عن صابئة حران إلى المصادر العربية

تتبع جان هارب (J. Hjarb) - الذي لم يخف شكّه في حقيقة تقديم الحرنانية الأضاحي البشرية قرابين إلى آلهتها - تراث السريان الشفوي عن صابئة حران، خصوصًا ما يتعلق منه بشائعات تقديم الحرنانية الأضاحي البشرية إلى آلهتهم، التي تناقلتها المصادر العربية، ويعتقد أنها كلها منقولة من مصادر سريانية محدثة، دوِّنت قُبيل ظهور الإسلام، وكانت عبارةً عن روايات شفوية وشائعات قديمة انتشرت بين عوام السريان؛ وجرى تجميعها وتدوينها لأول مرة قرب في نهايات القرن الرابع الميلادي، ويمكن ملاحظة بعض صدى تلك الروايات بوضوح في كتاب *Panarion* لأبيفانوس أسقف قبرص (المتوفى في عام 403م)، وهي روايات استخدمت بالضرورة في مناظرات دينية مع صابئة حران، بعضها حقيقي وبعضها الآخر مصطنع بطبيعة الحال، وقد وضعها السريان بغرض دحض الوثنية والمانوية معًا.

انتقل ذلك التراث السرياني إلى المصادر العربية بطرائق شتى، فبالنسبة إلى محمد بن إسحق النديم، ينقل عن اثنين من نصارى السريان هما: أبو يوسف إيشع القطيعي وسعيد بن وهب بن إبراهيم النصراني. وابن الجوزي يستمد ما جاء به عن الحرنانية في كتابه تلبيس إبليس من أحد النصارى السريان، ويدعى يحيى بن بشير النهاوندي. أما البيروني فيستمد مادته عن الحرنانية من

أحد النصارى السريان وهو عبد المسيح بن إسحاق الكندي النصراني. فيما لم يتعرف جان هارب إلى مصادر شيخ الربوة الدمشقي في كتابه **نخبة الدهر** والمجريطي في كتابه **غاية الحكيم**.

على الرغم من أن أغلبية ما تناقلته المصادر العربية عن الحرنانية جاءت من مثيلتها السريانية، حاول بعض الكتّاب المسلمين بذل المزيد من التقصي والتحري وعلى الأخص أحمد بن الطيب السرخسي الذي كان صديقًا ونديمًا لثابت بن قرة الحراني الصابئ، وعلى الأرجح كان ثابت نفسه مصدره المباشر في رسالته التي عرض فيها مذهب الصابئة[47]، وبكل تأكيد كان السرخسي قد اطلع على كتابات ثابت بن قرة ذات الطابع الديني، وهذا ما يزيد من أسفنا على فقدانها.

أما المسعودي فزار حران بنفسه، وزار هيكل القمر أيضًا، ونقل لنا بعض العبارات التي وجدها منقوشةً على حوائطه، واستقى بعض ما جاء به عن صابئة حران من فم أحد علماء الحرنانية وفلاسفتهم ويدعى - وفقًا للمسعودي - مالك بن عقبون، ومن سوء حظنا أن المسعودي أجمل الحوار الذي دار بينهما في جملٍ قليلة، ولعل مرد ذلك إلى أنه اختصر روايته تلك لتلائم منهجه في كتابه **مروج الذهب** الذي هو بدوره مختصر موجز عن كتابيه **أخبار الزمان** **والأوسط**، ولعل المسعودي بسطها واستفاض فيها في أحد هذين الكتابين المفقودين. على أي حال؛ تركز الحوار بين المسعودي وابن عقبون على تساؤلات المسعودي عن بعض ما يُشيعه السريان عنهم، والمدهش في الأمر أن المسعودي يذكر أن ابن عقبون أقر بعضًا وأنكر بعضًا من دون أن يفصل القول[48]، وهذا ما يشير بجلاء إلى أن ما تناقله السريان عن صابئة حران ليس مصطنعًا في مجمله، بل فيه بعض الحقائق عن ديانة الحرنانية وشعائرهم.

---

(47) ابن النديم، ج 2، ص 361. فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص 84.

(48) المسعودي، **مروج الذهب**، مج 1، 467-468.

أما البيروني فحاول الاتصال بصابئة حران أو الصابئة المندائيين الذين انتشروا حول قرى واسط فلم يقف على شيء من أسبابهم على حد قوله، لكنه عرض بالنقد بعض شائعات السريان عنهم، ورد بعض الروايات التي تناقلها الكتّاب السريان، ولا سيما كتابات ابن سنجلا الكاتب النصراني! ويترجح لدي أنه أبو الحسن بن سنجلا الكاتب، أحد كبار الكتاب في ديوان الوزارة في عصر الخليفة المقتدر[49]، ووجّه إليه البيروني نقدًا حادًّا بسبب ما قصده في نقض ملّة الحرنانية بحشو كتابه بالأباطيل والمحالات عنهم - أي الحرنانية - وعن معتقداتهم[50].

على الرغم من ذلك تظل حقيقة أن أكثر ما أوردته المصادر العربية بخصوص صابئة حران إنما جاء نقلًا عن هذه المصادر السريانية[51]. وطبيعة تلك المصادر تجعلنا أكثر تحفظًا تجاه التسليم بما ورد فيها، ذلك أنه من غير الموضوعي دراسة تاريخ قوم وعقائدهم من خلال رؤية أعدائهم لهم. ونتيجةً مباشرةً لذلك اعتاد الباحثون في الصابئيات المبالغة في الحذر عند معالجة الأخبار التي ترد عن الحرنانية في المصادر العربية، وبلغ بعضهم حد الاقتناع بانعدام القيمة التاريخية لها في ما يتعلق بديانة الحرنانية[52].

من خلال هذا العرض الموجز يتبين أن لكتابات المسعودي عن عقائد صابئة حران أهميةً بالغة، لأنه اقترب منهم وزار هياكلهم، وربطته أواصر الصداقة بعالم حرناني منهم يدعى مالك بن عقبون كما سلف القول، وقد ترجم له بعضًا من النقوش اليونانية على جدران هياكلهم كما سبق القول، يقول المسعودي[53]: «ولهذه الطائفة المعروفة بالحرانيين والصابئة فلاسفة، إلا أنهم من حشوية الفلاسفة وعوامهم، مباينون لخواص حكمائهم في مذاهبهم، وإنما أضفناهم إلى

(49) انظر: ماري بن سليمان، أخبار بطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل، تحقيق هنريكوس جيسموندي (روما: مطبعة رومية، 1899)، ص 92-97.

(50) البيروني، 204-205.

(51) Hjarpe, pp. 124-129.

(52) تارديو، ص 7.

(53) المسعودي، مروج الذهب، مج 1، ص 467-468.

الفلاسفة إضافة سببٍ لا إضافة حكمة، لأنهم يونانية، وليس كل اليونانيين فلاسفة، إنما الفلاسفة حكماؤهم. ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوبًا على مدقة الباب بالسريانية قولًا لأفلاطون؛ فسره مالك بن عقبون وغيره منهم وهو: 'من عرف ذاته تألّه'[54]، وقد قال أفلاطون: 'الإنسان نباتٌ سماوي، والدليل على هذا أنه شبيه شجرةٍ منكوسةٍ أصلها إلى السماء وفروعها في الأرض'».

يعتقد ميشيل تارديو أن صابئة حران لم يكونوا يعبدون النجوم كما صوّرهم السريان ومن ثم العرب، وأن ديانتهم كانت ذات طابع غنوصي[55]، واستنادًا إلى رواية المسعودي السابقة ميّز تارديو بين عامة الصابئة الحرنانية، وهم عبدة الكواكب ومقدمو القرابين والدخن، وبين حكماء الحرنانية، وكانوا غنوصيي التوجه متأثرين بالفيثاغورسية والأفلاطونية المحدثة، وكانوا يرفضون عبادة الكواكب وتقديم القرابين وغيرها من مظاهر عبادات العامة من بني جلدتهم[56].

لا أعتقد في صحة ما ذهب إليه تارديو الذي استنتج أن المسعودي يتحدث عن خواص الصابئة الحرنانية وعوامهم، وأن الخواص هم حكماؤهم، وأن العوام هم عامة صابئة حران، وكان هؤلاء مباينين لهؤلاء في العقيدة، بينما في الحقيقة - كما يخبر النص بذاته - يقارن المسعودي بين فلاسفة صابئة حران (وهم حشوية وعوام الفلاسفة) وحكماء يونان القدماء (الخواص) ويقول إنهم مباينون لهم في مذاهبهم، وأنه - أي المسعودي - أضافهم (أي فلاسفة صابئة حران) إليهم - أعني حكماء اليونان - لا لشيءٍ إلا رابطة الانتماء العرقي، وليس إضافة حكمة، فليسوا امتدادًا لهم، فشتان بين فلاسفة يونان الأوائل، وما آل إليه شأن الفلسفة في حران في عصره.

---

(54) هذه العبارة وردت بنصها في كتاب أولوجين لأفلاطون كما ترجمها ميشيل تارديو: «إذا ما بحثت بحثًا كاملًا فإنك ستتعرف إلى الإله الكامن فيك، وحينها تتعرف إلى ذاتك نفسها، باعتبارك ذاك الذي يصدر عن الله الأزلي الوجود حقًا»، تارديو، ص 30، انظر: David Pingree, «The Sabians of Harran and the Classical Tradition,» *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 9, no. 1 (Summer 2002), pp. 27-28.

(55) تارديو، ص 42-43.

(56) المصدر نفسه، ص 20-21.

إذًا لم يكن المسعودي يتحدث عن ديانتين، ولا عن شروخ مذهبية، كما أن رفض حكماء الطائفة تقديم القرابين والدخن، ورفض عبادة الكواكب ما هي في نهاية الأمر إلا محض استنتاجات لتارديو لم يتطرق المسعودي إليها مطلقًا. فعبادة النجوم وتقديسها ظاهرةٌ أصيلة في ديانة الحرنانية، والشواهد من داخل نطاق المصادر العربية وخارجها كثيرة على ذلك، من ذلك أن أسقف الرها إمبريوس أصدر منشورًا بإبطال عادة الضرب على النحاس المرافق لخسوف القمر لأنه طقسٌ وثني يمارسه صابئة حران وفيه تمجيدٌ للإله سين[57]. وهناك رد عنيفٌ لمار يعقوب الرهاوي على أحد فلاسفة الحرنانية - للأسف لم يسمه - وكان ذلك الفيلسوف يدافع بشدة عن القضاء والقدر الصادر عن الكواكب السبعة[58].

لدينا كذلك عملة تعود إلى أحد ملوك حران ويدعى الأبجر أريو (؟!) يظهر عليها ثالوث حران المقدس: القمر والزهرة والشمس[59]. كما تشي أسماء المواضع في حران وضواحيها كترعوز (قرية الزهرة «ترعاثا»)[60] وسلمسين[61] (صنم القمر) باعتقاد الحرنانية في الكواكب والأجرام السماوية، لا على المستوى الشعبي فحسب كما يذهب تارديو، بل على مستوى النخبة من الفلاسفة والحكام.

---

(57) ميخائيل عبد الله غبريل، تاريخ الكنيسة الأنطاكية السريانية المارونية، 2 ج (بيروت: [د. ن.]، 1900-1906)، ج 1، ص 29.

(58) يعقوب الرهاوي، كتاب الأيام الستة، نقله إلى العربية مار غريغوريوس صليبا شمعون (حلب: منشورات التراث السرياني، 1990)، الكتاب الرابع، ص 45.

(59) الحمد، صابئة حران، ص 10.

(60) يعتقد أن الربة «الزهرة» عند الحرنانية هي نفسها ربة الخصب والنماء السورية «أترعتا» كما أنها هي نفسها «اللات» معبودة عرب شبه الجزيرة، وكذلك الأنباط بالبتراء شمال الحجاز، والتي يظن المتخصصين أنها تجسيدٌ للشمس، ولا يعرف على وجه التحديد متى وكيف أصبحت «ترعاثا» رمزًا للزهرة بدلًا من الشمس، وربما كانت كذلك منذ البدء كما يرجح إحسان عباس، انظر: إحسان عباس، **تاريخ دولة الأنباط**، بحوث في تاريخ بلاد الشام (عمان: دار الشروق، 1987)، ص 128.

(61) عن هذه الموضوعات المحيطة بحران، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مج 2، ص 27 ومج 3، ص 271.

كما أن ثابت بن قرة الذي ينتمي إلى هذه النخبة نفهسا - أعني فلاسفة صابئة حران التي يعتقد تارديو أنها مباينة للعامة في اعتقاداتها - أفرد رسائل عدة عمّا يصلح وما لا يصلح من القرابين الحيوانية وأنواع الدخن (البخور) للكواكب، بحسب اعتقادات الحرنانية. كما يروي المسعودي نفسه خبر استئذان ثابت بن قرة للمعتضد بالله - إبان مطاردته خادمه وصيف التركي - كي يذهب ويقدس ويقدم القرابين في أطلال هيكل «اسقلابيوس» في أنطاكية، المخصص لعبادة الشمس[62]، وهذا وحده كفيل بإثبات أن ثابت بن قرة الفيلسوف لم يكن يخالف عامة الحرنانية في تقديسهم الكواكب والنجوم.

هناك دليلٌ آخر ورد على لسان فخر الدين الرازي (المتوفى في عام 606هـ/ 1209م) نقله على لسان ثابت بن قرة أيضًا، وهي رواية طويلة مؤداها أن الموفق طلحة غضب على ثابت بن قرة لأمرٍ سعى فيه يخص ولده المعتضد، وهي جريرة قال عنها ثابت بن قرة نفسه إنها تستوجب القتل، فساعدته روح زحل التي كانت متصلة به وأيقظته وساعدته في الهرب من رجال الموفق، واستتر إلى حين، وتضرع إلى زحل ليصلح له قلب الموفق - على حد تعبيره - وكيف أن ذلك تعذر لأن زحل كوكبٌ بارد الطبع، بطيء الحركة، فلم يزل يراضي روحانية زحل بالقرابين وأشكال الدخن فلم يستجب، فاستعان بالزهرة فأدت الغرض المطلوب[63].

كما نقل الثعالبي بيتين من قصيدة لأبي إسحاق الصابئ أحسبه يمدح فيها الأمير عضد الدولة البويهي، لها دلالتها على مكانة الكواكب والأجرام السماوية في اعتقادات الحرنانية:

---

(62) المسعودي، مروج الذهب، مج 1، ص 459؛ وعن هيكل اسقلابيوس، انظر: أرسطوطاليس، سر الأسرار: السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة، نقله إلى العربية يوحنا بن البطريق، طبعة حجرية، ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ومحمد عبد الحميد الحمد، التأثير الآرامي في الفكر العربي (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص 16.

(63) الرازي، السر المكتوم، ص 4-5.

والصـــابئون يـــــرون أنك مفرد في الحـــسن إقــرارًا لفردٍ ماجد
كالـزهرة الـــزهراء أنـت لديهم مسـعودة بالمــشـــترى وعطارد[64]

رابعًا: أثر السريان في أوضاع الحرنانية في العصر العباسي

كان لا بد من أن يلقي ذلك التراث السرياني - بشقيه المدوّن والشفوي - بظلاله أثرًا في علاقة المسلمين بصابئة حران، على الرغم من أن الحرنانية نعموا بوضعية أهل الذمة في العصر الأموي، واستمروا على ذلك خلال الأيام الأولى من خلافة بني العباس، وكان من الممكن أن تمضي أيام الخليفة هارون الرشيد بسلام على الحرنانية لولا وقوع حادثة خطيرة ترتبت عنها نتائج وخيمة في أثنائها - وبعدها أيضًا لعقودٍ طويلة - حين اتهم بعض الكهنة الحرنانية بتقديم قربانٍ بشري للكواكب في هيكل القمر في حران.

لا نعرف الكثير عن تفصيلات تلك القضية ووقائعها من خلال المصادر التي بين أيدينا، فماري بن سليمان الكاتب النصراني يروي تلك الواقعة باقتضاب شديد[65]: «وتناول الحرانيون رجلًا على رسمهم ليجعلونه قربانًا، ويقطعون رأسه؛ فأفلت، وخبر الرشيد بحالهم؛ فأمر بقتلهم واستئصالهم، وتفرقوا في البلاد». هناك أيضًا إشارة عابرة - لكنها مباشرة - إلى تلك القضية من خلال رواية النديم على لسان إيشع القطيعي النصراني الكاتب، إذ وصف المأمون الحرنانية في الحوار الذي دار بينه وبين رؤسائهم بـ«أصحاب الرأس في زمن والده الرشيد»[66]. إذًا كان الدليل الذي أمسك به الرشيد في تورّط الحرنانية في هذا الأمر هو شهادة الضحية نفسها، وتصمت المصادر تمامًا عن هوية هذا الرجل، كما تصمت أيضًا عما إذا كان

(64) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، قدّم له وحققه إبراهيم صقر (القاهرة: [مطبعة مصر، د. ت.])، ج 2، ص 247.
(65) ماري بن سليمان، ص 75.
(66) ابن النديم، ج 2، ص 362.

الرشيد قد تحقق من اتهام هذا الرجل للحرنانية في شأن احتجازه ومحاولة قتله وتقديمه قربانًا لآلهتهم[67].

على الرغم من أن المصادر العربية لم تتطرق إلى هذه الواقعة ولم تؤرخ لها، فبإمكاننا تأريخها بشيءٍ من الدقة، فاعتمادًا على الجهشياري الذي نقل خبر إعدام أحد الحرنانية لرقعةٍ رفعها إلى الرشيد يلومه فيها على ما ألحقه بقومه، ختم الجهشياري روايته بتعليقٍ له قيمته، إذ ذكر أن إعدام ذلك الحرناني كان قبل نكبة البرامكة بثلاثة أعوام أو نحوها[68]، وبما أن الرشيد أمر بإعدام جعفر بن يحيى البرمكي في عام 187هـ/ 803م[69] يمكن القول إن وقعة الرأس هذه حدثت في أثناء إقامة الرشيد في الرقة - قريبًا من حران - بين عامي 183هـ/ 799م - 184هـ/ 800م، وذلك قبل أن يتركها ويعود إلى بغداد.

من الواضح أن الخليفة ألغى - على خلفية تلك القضية - تلك العلاقة بين الدولة والطائفة الحرنانية، المبنية على إقرار على الديانة مقابل أداء الجزية، وهذا ما نستنتجه مباشرةً من المؤرخ الرهاوي المجهول الذي ينص على أن صلحًا أُبرم بين إبراهيم القرشي - والي الأمين على حران - والحرنانية في عام 1126 من تقويم الإسكندر، وينص على أن يسمح الوالي للحرنانية بممارسة طقوسهم واحتفالاتهم علنًا مقابل العودة إلى أداء الجزية[70]، ونستنتج من ذلك أن الحرنانية ظلوا حتى قرب نهاية عصر الأمين لا يؤدون الجزية، أي إن الرشيد قام بإلغاء اعتراف الدولة بالطائفة ورفض قبول الجزية منهم، وهذا وضعٌ خطرٌ لأي طائفة أو نحلة في ديار الإسلام، إذ يعني ذلك الوضع بالتبعية

---

(67) انظر: Hjarpe, pp. 124-129.

(68) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 238-239.

(69) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 10 ج، ذخائر العرب؛ 30 (القاهرة: دار المعارف، 1960-1968)، ج 8، ص 287.

(70) الرهاوي المجهول، تاريخ الرهاوي المجهول 1234م، عربه عن السريانية ألبير أبونا (بغداد: مطبعة شفيق، 1986)، ج 2، ص 22.

الإقرار الضمني بإباحة الدماء والأموال، وعدم وجود أي التزام على الدولة تجاه الطائفة في ما يتعلق بصيانة النفوس والممتلكات. لكن ينبغي ألا تقودنا عبارة «فأمر بقتلهم واستئصالهم» إلى أن الرشيد قام بمذابح جماعية بحق صابئة حران، إذ أعتقد أن ما فعله الرشيد لم يتعد الأمر بقتل كل من تورط من الكهنة الحرنانية في قضية القربان البشري، وعرض أبناء الطائفة على الإسلام أو دينٍ معترفٍ به مع أداء الجزية أو السيف، فهرب منهم من هرب، كما ينص على ذلك ماري بن سليمان[71].

في أثر ذلك انتحل عددٌ من الحرنانية النصرانية أو الإسلام خوفًا من القتل، وكان منهم أيضًا من رفض ترك دينه، فاستتر حتى تهدأ ثورة غضب الخليفة، ثم عاد إلى ممارسة حياته الطبيعية من دون أن يمسّه أذى، فمن حسن حظهم أن الخليفة غادر الرقة في العام نفسه إلى بغداد واستقر فيها، ما ساعد في عدم تنفيذ أوامره بالصرامة التي كان يمكن أن تنفّذ بها حال وجوده بنفسه، وقريبًا على هذا النحو من مساكن الحرنانية، وإلا فكيف نفسر وجود من فاوض إبراهيم القرشي من الحرنانية في ما بعد على إعادة اعتراف الدولة بطائفتهم مقابل أداء الجزية، هذا إضافة إلى أن مذابح جماعية ضد طائفة بأكملها هو عملٌ كان لا بد من أن يلفت المؤرخين المسلمين والسريان والبيزنطيين الذين لا نجد في حولياتهم أي تسجيلٍ لشيءٍ من هذا القبيل، وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن عقاب أبناء الطائفة بالقتل كان في أضيق نطاق، وشمل أولًا المتورطين مباشرةً في تلك القضية، فيما ترك الباب مفتوحًا لمن يرغب منهم في الإفلات من السيف باعتناق الإسلام أو النصرانية، هذا بخلاف من فر منهم من المدينة.

خلال عصر الأمين - القصير نسبيًا - عاد شأن الحرنانية إلى الازدهار، فيقرر ميخائيل السرياني أنه خلال عصر الأمين عاد شأن الوثنية في حران إلى الظهور، فسيقت أضحيات الحرنانية من الثيران إلى المعابد وهي مزينة والأجراس على

---

(71) ماري بن سليمان، ص 75.

قرونها، وسار خلفها الرجال بالمزامير(72)، ذلك أن إبراهيم القرشي - والي الأمين على حران - كان قد أذِن للحرنانية بأن يحتفلوا بأعيادهم علانيةً، الأمر الذي لم يحدث منذ عصر المنصور، فاطمأنوا وبالغوا في مظاهر احتفالاتهم الدينية، وطافوا في الأزقة بالأهازيج وآلات الطرب، وقرّبوا القرابين لآلهتهم(73).

قد يعني هذا أن حاجة الأمين الملحة إلى المال هي - على الأرجح - السبب وراء إبرامه ذلك الصلح مع الحرنانية، وتأسيسًا على هذا فقد لا يكون التسامح فحسب وراء خروج الصلح بهذه الصورة التي خرج بها، فاشتراط الحرنانية الاحتفال بأعيادهم علانيةً - وهذا أمر لم يحدث منذ عصر المنصور - يشير إلى أن الحرنانية ضغطوا بقوة لتسمح لهم الدولة بهذا الاستثناء، واحتفلوا بأعيادهم علنًا أول مرة منذ زمنٍ طويل، في ظل الحظر نفسه على الاحتفالات العلنية مطبقًا على النصارى واليهود، وهذا ما يفسر اهتمام المصادر السريانية بهذا الحدث.

استمر ازدهار الطائفة خلال عصر المأمون، وكان من الواضح أن الحرنانية تجاوزوا تلك المحنة التي سببها مرسوم الرشيد من قبل. ومع العفو الذي منحه لهم الأمين منذ الاتفاق الذي نجحوا في إبرامه مع واليه إبراهيم القرشي، ومع تلك الحرية التي نعِم بها الحرنانية في عصر الأمين وعودتهم إلى ممارسة حياتهم وتجارتهم بشكلٍ طبيعي، حققوا ثراءً ملحوظًا، وبسبب ذلك الثراء كادوا يقعون في مأزقٍ عظيم في أواخر أيام المأمون، حين كاد المأمون أن يتخذ - مجددًا - قرارًا بعدم قبول الجزية منهم، وبرفض الاعتراف بهم كأهل ذمة، ومن ثم يعيد تخييرهم بين الإسلام أو السيف. فلسوء حظ الحرنانية زار المأمون حران وهو في طريقه إلى بلاد الروم متأهبًا للغزو، وفي أثناء إقامته في حران قابل وفدًا من

---

(72) Michel le syrien, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, 4 vols. (Paris: E. Leroux, 1899-1924), vol. 2, p. 497.

(73) ابن أبي العبري، ص 23، انظر أيضًا: *Philip Francis Esler*, ed., *The Early Christian World* (London: Routledge, 2000), vol. 2, p. 848.

رؤسائهم خرجوا لاستقباله والدعاء له، ولفته المأمون أن زيهم من الأقبية[74] - وكان لباس الملوك والأمراء - وأحفظه ذلك، خصوصًا أنه لم يكن قد مر وقتٌ طويل على مرسوم الرشيد بإلزام أهل الذمة جميعًا بلبس الغيار[75].

مرةً أخرى نصطدم بالنصارى السريان في وقعة تخص صدامًا للخلفاء مع صابئة حران، وليس لدينا في الواقع سوى روايةٍ تفصيلية وحيدة عن تلك الحوادث أوردها النديم على لسان إيشع القطيعي، وهو كاتبٌ نصراني سرياني مجهول، لا نعرف عنه سوى انتمائه إلى القطيعة[76] كما يتضح من التمعن في نسبته. بخلاف ذلك لا نعرف شيئًا عنه، ولم يصلنا عنه إلا عنوان كتابه الذي استقى منه النديم تلك الرواية: **الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابئة**، يقول محمد بن إسحاق النديم[77]: «قال أبو يوسف إيشع القطيعي النصراني في كتابه: **في الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابئة**: إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضرٍ يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له، وفيهم جماعة من الحرنانيين، وكان زيّهم إذ

(74) الأقبية (المفرد قباء) ضربٌ من الأثواب الفاخرة، مفتوحةٌ من الأمام كالعباءة، وتمتاز في الأغلب بالطول المفرط الذي يمتد لأكثر من طول مرتديها ذاته، كما كان لها كمان واسعان. للتفصيل عن ذلك النوع من الملابس، انظر: R. P. A. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* (Amsterdam: Jean Müller, 1845), pp. 52-62.

(75) الغيار زي محدد كان يفرض على أهل الذمة في حال تطبيق الشروط العمرية عليهم، ويبدو أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يكره تشبه أهل الذمة بالمسلمين الفاتحين لأسباب أمنية في زمن الفتوحات، ومن ثم فرض على أهل الذمة مخالفة المسلمين في المظهر والهيئة، ويتكون الغيار من أردية طويلة عسلية اللون، تحكم على البدن بواسطة زنار [منطقة]، إضافة إلى قلنسوة [غطاء للرأس] حيث منع أهل الذمة - حال تطبيق الشروط العمرية - من ارتداء العمامة، عن أحكام الغيار انظر تفصيلًا: ابن قيم الجوزية، مج 2، ص 1262 وما بعدها.

(76) هناك محال عدة في بغداد عرفت باسم القطيعة، وهي على وجه الحصر قطيعة إسحاق، قطيعة أم جعفر، قطيعة بني جدار، قطيعة الرقيق، قطيعة الربيع، قطيعة ريسانة، قطيعة زهير، قطيعة العجم، قطيعة العكي، قطيعة عيسى، قطيعة الفقهاء، قطيعة أبي النجم، قطيعة النصارى، وعلى الأرجح فنسبة القطيعي ربما كانت إلى قطيعة النصارى ببغداد، وهي محلة متصلة بنهر طابق من روافد دجلة بشرقي بغداد. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 4، ص 427-429.

(77) ابن النديم، ج 2، ص 362-364.

ذاك لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوفراتٍ - كوفرة قرة جد سنان بن ثابت - فأنكر المأمون زيهم، وقال لهم: من أنتم من الذمة؟! فقالوا: نحن الحرنانية. فقال: أنصارى أنتم؟ قالوا: لا. قال: فيهودٌ أنتم؟ قالوا: لا. قال: فمجوسٌ أنتم؟ قالوا: لا. قال لهم: أفلكم كتابٌ أم نبي؟ فجمجموا في القول، فقال لهم: فأنتم إذن الزنادقة عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي. وأنتم حلالٌ دماؤكم، لا ذمة لكم، فقالوا: نحن نؤدي الجزية، فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله (عز وجل) في كتابه، ولهم كتاب، وصالحهم المسلمون عن ذلك، فأنتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء، فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام، أو دينًا من الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا قتلتكم عن آخركم، فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه، فإن أنتم دخلتم في الإسلام أو في دينٍ من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا أمرت بقتلكم واستئصال شأفتكم.

رحل المأمون يريد بلد الروم، فغيّروا زيّهم وحلقوا شعورهم وتركوا لبس الأقبية وتنصّر كثيرٌ منهم ولبسوا زنانير وأسلم منهم طائفةٌ وبقي منهم شرذمة بحالهم وجعلوا يحتالون ويضطربون حتى انتدب لهم شيخٌ من أهل حران فقيه، فقال لهم قد وجدت لكم شيئًا تنجون به وتسلمون من القتل، فحملوا إليه مالًا عظيمًا من بيت مالهم - أحدثوه منذ أيام الرشيد إلى هذه الغاية، وأعدّوه للنوائب - وأنا أشرح لك أيدك الله السبب في ذلك - فقال لهم إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له نحن الصابئون، فهذا اسم دين قد ذكره الله (جل اسمه) في القرآن، فانتحلوه فأنتم تنجون به. وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك في البذندون[78]، وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت؛ لأنه لم يكن في حران ونواحيها قومٌ يسمون بالصابئة. فلما وصلهم خبر وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم، ورجع إلى الحرنانية، وطوّلوا شعورهم بحسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم على أنهم صابئون، ومنعهم المسلمون

(78) البذندون: قريةٌ صغيرة تقع بالقرب من طرسوس، عنها انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 1، ص 430-431.

من لبس الأقبية لأنه من لبس أصحاب السلطان، ومن أسلم منهم لم يمكنه الارتداد خوفًا من أن يقتل؛ فأقاموا متسترين بالإسلام، فكانوا يتزوجون بنساءٍ حرانيات، ويجعلون الولد الذكر مسلمًا، والأنثى حرنانية، وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز وسلمسين - القريتين المعروفتين في القرب من حران - إلى منذ نحو عشرين سنة، فإن الشيخين المعروفين بأبي زرارة وأبي عروبة - علماء شيوخ أهل حران بالفقه والأمر بالمعروف - وسائر مشايخ أهل حران وفقهائهم احتسبوا عليهم ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساءٍ حرانيات - أعني صابئات - وقالوا لا يحل للمسلمين نكاحهم لأنهم ليس من أهل الكتاب، وفي حران أيضًا منازل كثيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرنانية ممن كان أقام على دينه في أيام المأمون، وبعضهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل في الإسلام وتنصّر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية، مثل قومٍ يقال لهم بنو أبلوط وبنو قيطران، وغيرهم من المشهورين في حران»[79].

(79) والمصادر العربية التي لخصت تلك الرواية لا تشير إلى مصدرها التي استقت منه تلك الرواية، وعلى الأرجح أخذتها عن النديم نفسه (المتوفى 383 في عام هـ/ 993م) باستثناء حمزة الأصفهاني (المتوفى في عام 360هـ/ 970م) الذي ربما تعرف إلى رواية القطيعي من خلال كتاب الأخير مباشرةً، والذي يقول ما نصه: «وهؤلاء الأمم كانوا في قديم الدهر - قبل ظهور الشرائع صنفًا واحدًا، مسمّين باسمين، سمينيين وكلدانيين ... وبقاياهم الساعة بمدينتي حران والرها، وقد أسقطوا عن أنفسهم هذا الاسم من أيام المأمون وتسموا بالصابئين لأمر يطول شرحه». حمزة بن الحسن الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص 7، أما باقي النقولات فجميعها متأخرة عن كتاب الفهرست، من ذلك رواية الخوارزمي (المتوفى في عام387هـ/ 997م) «والكلدانيون هم الذين يسمون الصابئين، والحرنانيين، وبقاياهم بحران والعراق... وسمي هؤلاء صابئين في أيام المأمون». أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق جودت فخر الدين (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص 46؛ وكذلك القاضي عبد الجبار (المتوفى في عام 415هـ/ 1024م) الذي يقول ما نصه: «ولا يمتنع أن تكون الفرقة التي حكينا عنها أنها تدعي التمسك بشريعة شيث بن آدم هي التي أراد الفقهاء دون الحرانيين. وقد قيل إنه جرى في أمرهم في أيام بعض الخلفاء ضربٌ من الحيلة اعتصموا به من القتل». عبد الجبار، ج 5، ص 154. والبيروني (المتوفى في440هـ/ 1048م) بقوله: «وقد يقع الاسم على الحرانية ... وهذا الاسم أشهر بهم من غيرهم وإن كانوا تسموا به في الدولة العباسية في سنة ثمان وعشرين ومائتين، ليعدوا في جملة من يؤخذ منه الجزية ويرعى له الذمة، وكانوا قبلها يسمون الحنفاء والوثنية والحرانية». انظر: البيروني، ص 318. ومن الواضح أن عام 228هـ الذي أشار إليه البيروني هو عام 218هـ وهو عام وفاة المأمون، وحصل التحريف من عشر إلى عشرين بفعل =

فُقد كتاب القطيعي، ولم يتبق منه سوى تلك السطور التي نقلها عنه النديم، وفقدان الكتاب يضاعف من صعوبة نقد الرواية اعتمادًا عليها وحدها، فالرواية في حد ذاتها ليس فيها ما يفيد تاريخ تدوينها، وليس أمامنا سوى البحث في الرواية نفسها عما عساه يشي بتاريخ تدوينها، ما من شأنه أن يجيب عن تساؤلاتنا في شأن ما إذا كان القطيعي معاصرًا لتلك الحوادث أم لا؟

أول تلك الإشارات التي قد تفيد في معرفة تاريخ تلك الرواية حديث القطيعي عن أن أهل نساء ترعوز وسلمسين كانوا يتزوجون بحرنانية دانوا بالإسلام تقية، وأن هذا كان سبيلهم إلى نحو عشرين عامًا مضت، وهذا من شأنه أن يلقي بظلالٍ من الشك على معاصرة القطيعي الحدث، حيث توفي المأمون في عام 218هـ/ 833م، وإضافةُ 20 عامًا بعد هذا التاريخ سيجعلنا على يقين من أن القطيعي دوّن تلك الرسالة بعد عام 238هـ/ 852م على أقل تقدير.

إذا أخذنا في الاعتبار أيضًا إشارة القطيعي إلى سنان بن ثابت في قوله: «وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة قرة جد سنان بن ثابت». فسيدلّنا هذا على أنه كتب رسالته هذه في وقت كان الشيخ الرئيس سنان بن ثابت (المتوفى في عام 331هـ/ 942م) رأس طائفة الحرنانية في بغداد، وهذا قطعًا يشير إلى أن تلك الرسالة دوّنت بعد عام 288هـ/ 900م، عام وفاة ثابت بن قرة، طالما أن القطيعي لم يشر إليه، وأشار إلى ابنه سنان بن ثابت. وسنخلص من هذا إلى أن تلك الرواية دوّنت بين عامي 289هـ/ 901م و331هـ/ 942م.

إذًا، القطيعي لم يعاصر تلك الواقعة، أما من حيث جوهر الرواية؛ فلا بد من أن تنتاب المرء الدهشة من الحوار الذي دار بين الخليفة المأمون ورؤساء الحرنانية - والذي يفترض أنه جرى في عام 218هـ/ 833م - وبموجبه رفض المأمون اعتبار الحرنانية من أهل الذمة، فحتى عصر المأمون كان الفقهاء

=النساخ. وجاء عند المقريزي (المتوفى845هـ/ 1442م): « ... وعرفوا بالنبط وبالحرنانيين ولم يبق لهم إذ ذاك ملك منذ غلبهم فارس، فلما كانت أيام المأمون أسقطوا عن أنفسهم اسم الكلدانيين وتسموا بالصابئين». انظر: المقريزي، كتاب السلوك، ج 1، ص 29.

المالكية والشافعية والحنفية يرون وجوب أخذ الجزية ممن له كتاب ومن له شبهة كتاب أو نبي، ومن ليس له كتاب أو نبي، بل ومن لم تعرف نحلته[80]، مع التفريق بينهم في تحليل أكل الذبائح والمناكحة، ولم تكن تقبل الجزية من المرتد عن الإسلام أو عرب شبه الجزيرة العربية، وهؤلاء وحدهم الذين لم يكن أمامهم من خيارٍ سوى الإسلام أو السيف[81]، ولم تجرِ إعادة النظر في هذه الآراء إلا بعد فتوى الفقيه الشافعي أبي سعيد الاصطخري في عصر الخليفة القاهر بالله - التي سنعرضها لاحقًا - بعدم قبول الجزية من صابئة حران لأنه ليس لهم كتابٌ ولا نبي. ونخلص من هذا إلى أن الحجج الفقهية التي استند إليها المأمون في ذلك الحوار - أو بالأحرى نسبت إليه - عن عدم قبول الجزية من الحرنانية كانت متأخرة تمامًا عن عصره بقرنٍ كامل على الأقل.

ما يلفت حقًا أن الاصطخري في فتواه بعدم قبول الجزية من صابئة حران لم يشر مطلقًا إلى واقعة المأمون مع الحرنانية التي كان من الممكن - حال معرفته بها أو اطلاعه عليها - أن تعضد فتواه بعدم قبول الجزية من صابئة حران، وهذا من شأنه أن يجعلني أقرر أن رسالة القطيعي دوّنت بعد صدور فتوى الاصطخري لا قبلها، أي إن القطيعي أعاد صوغ الأساس الفقهي لفتوى الاصطخري ناسبًا إياها إلى المأمون. أما في ما يتعلق بانتحال الحرنانية لاسم الصابئة فهناك عددٌ من الأدلة التي تثبت أن الحرنانية كانوا يدعون بالصابئة قبل عصر المأمون، يأتي في مقدمها:

---

(80) حتى عندما ظهر المذهب الحنبلي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي فإنه أقر تلك القاعدة الشرعية نفسها، انظر ذلك عند الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 153 وما بعدها.

(81) عملًا بقوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصيرٌ﴾ [القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 39]، لكن عددًا من الفقهاء يرى أن تلك الآية نسخت بقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ [المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 256]، ولذلك قبل الخليفة عمر بن الخطاب الجزية من نصارى تغلب، انظر: أبو الفرج قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ 110 (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1981)، ص 223-224.

- أولًا: ذلك الصابئ الحراني الذي كان مسؤولًا عن ديوان الخاتم في أيام الوليد بن عبد الملك والذي كان يدعى «شُعيب الصابئ»[82].

- ثانيًا: فتوى أبي حنيفة النعمان في عصر أبي جعفر المنصور في شأن صابئة حران وجواز أخذ الجزية منهم وحرمة نكاح نسائهم وأكل ذبائحهم، وتفريقه بينهم وبين المندائيين في المعاملة الشرعية[83].

- ثالثًا: ما جاء عند الصفدي في ترجمة حماد عجرد[84]: «قال خلف بن المثنى: كان يجتمع بالبصرة عشرةٌ في مجلس لا يعرف مثلهم: الخليل بن أحمد صاحب العروض؛ سني، والسيد الحميري الشاعر؛ رافضي، وصالح بن عبد القدوس؛ ثنوي، وسفيان بن مجاشع؛ صفري، وبشار بن برد؛ خليعٌ ماجن، وحماد عجرد؛ زنديقٌ، وابن رأس الجالوت الشاعر؛ يهودي، وابن نظير النصراني؛ متكلمٌ، وعمرو ابن أخت المؤيد؛ مجوسي، وروح بن سنان الحراني الشاعر؛ صابئي؛ فيتناشد الجماعة أشعارًا وأخبارًا».

توفي حماد عجرد هذا في عام 155هـ/ 771م، أي في خلافة أبي جعفر المنصور. وهذا يعني أن الحرنانية كانوا يتلقبون بالصابئة قبل ميلاد المأمون نفسه. هذه الأدلة كلها من شأنها أن تهدم رواية القطيعي من أساسها في ما يخص انتحال صابئة حران لاسم الصابئة. لكن يجدر بنا التساؤل: هل كل ما جاء في رواية القطيعي محض تلفيقٍ وكذب؟ في الواقع لا أميل إلى القول بهذا أيضًا، فلقاء المأمون بالحرنانية مؤكد طالما أنه دخل حران وبقي فيها أيامًا، ولا

---

(82) الجهشياري، ص 47.

(83) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، 1989)، ص 183؛ أبو الحسن المختار بن الحسن بن بطلان، «المقالة المصرية: مقالة في مناقضات علي بن رضوان،» في: **خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري وتراجم المؤلفين**، جمع وتصحيح يوسف شخت وماكس مايرهوف، Publication (Egyptian University. Faculty of Arts); no. 13 (القاهرة: [د. ن.]، 1937)، ص 66-67.

(84) صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، 29 ج (بيروت: [دار إحياء التراث العربي]، 2000)، ج 13، ص 89.

يمكن تصور أن رؤساء الطائفة لم يذهبوا إلى الخليفة للترحيب به، خصوصًا أنها أول مرة التي يزور خليفةٌ للمسلمين مدينتهم منذ مقتل مروان من محمد آخر خلفاء بني أمية، كما أننا نعرف أن ارتداء الأقبية بحضرة المأمون كان يضايقه بالفعل[85].

كما يتجلى عند فحص القسم الأخير من رواية القطيعي بدقة - وهو القسم الذي يذكر فيه أسماء فقهاء مسلمين من أهل حران ومن تولوا الحسبة بها، وأماكن وبيوتات وأسماء عائلات حرنانية أشهرت إسلامها بعد تلك الواقعة مع المأمون - أنه من الصعب التسليم أن القطيعي اخترع تلك الوقائع والأسماء اختراعًا، خصوصًا إذا ما قارنا هذا القسم من الرواية بالجزء الذي يتحدث فيه عن انتحال صابئة حران لمسمى الصابئة، وينسب الفكرة إلى فقيه مجهول.

إذًا، المقارنة بين هذين الشقين توضح لنا أن هناك قسمًا واقعيًا في الرواية، يتلخص في أن المأمون غضب على صابئة حران بالفعل، بناءً على ذلك أسلم عددٌ منهم، في حين اعتنق النصرانية عددٌ آخر، وبقي بعضهم على دينه يتوجس مما يعتزم المأمون القيام به عند عودته، وينتظر اللحظة الأخيرة، فإذا استحكمت الأمور أعلن إسلامه، أو اعتنق النصرانية ومارس شعائر دينه الأصلي سرًا، أما إذا سارت الأمور على ما يرام وانشغل عنهم الخليفة لم يصبهم ضررٌ يذكر، واستمروا في أداء الجزية، وهذا ما حدث بالفعل؛ حيث توفي الخليفة وهو في طريق العودة، وبذلك عاد من كان مرتدًا تقية منهم إلى دينه، أما الذين أعلنوا إسلامهم منهم فإنهم لم يتمكنوا من العودة إلى دينهم القديم، خوفًا من إقامة حد الردة عليهم، وبناءً على ذلك مارسوا شعائرهم سرًا، وتزوجوا من بني جلدتهم، وهذا كان مثار سخط الفقهاء المسلمين في حران وأعمالها.

---

(85) يقرر أبو طاهر طيفور إن أحدًا لم يكن يجرؤ على ارتداء قباء بحضرة المأمون. كتاب بغداد، تحقيق هنس كلر (بيروت: [د. ن.، د. ت])، 8. ولعل جهل الحرنانية بهذا هو ما جعل المأمون يتحفظ تجاههم ويعاملهم بهذه الغلظة.

ألا يشير هذا كله إلى أن المأمون لم يفعل شيئًا إلا إحياء مرسوم والده الرشيد في شأن الحرنانية، وأنه أعلن رفضه عفو أخيه الأمين عنهم، وبالتالي رفض قبول الجزية منهم، خصوصًا أن المأمون أشار إلى تورطهم من قبل - في عهد والده الرشيد - في واقعة الرأس في أثناء حواره معهم. كان مرسوم الرشيد بخصوص صابئة حران شديد الشبه بما أمر به المأمون؛ القتل في حال الإصرار على البقاء على الديانة، إما الإسلام، وإما دينٌ كتابي مع الجزية. إذًا ما فعله المأمون لم يتعد كونه مجرد إحياء مرسوم والده الرشيد لا أكثر ولا أقل، وترتب عن ذلك إسلام عددٍ منهم، فيما لم يستطع من أسلم منهم الارتداد عن الإسلام خوفًا من القتل، مثل آل أبلوط وآل قيطران فلجأوا إلى تلك الحيل التي منعهم منها بعض فقهاء المسلمين.

صفوة القول: كل ما فعله القطيعي هو أنه أقحم - بمهارة - في واقعة لها أصولها الحقيقية قصةً لا تنقصها الحبكة، ليشكك في أمر ذمتهم من الناحية الشرعية، ويعيد إثارة تلك القضية من جديد، ولا سيما بعد صدور فتوى من فقيه شافعي جليل في حجم أبي سعيد الاصطخري، ومن دون أن يدري أن الجزء الذي أقحمه بالذات في تلك الرواية سيوجد ارتباكًا لا حصر لآثاره في الدراسات التي ستتناول تاريخ هذه الطائفة في ما بعد[86].

على كل حال خرج الصابئة الحرنانية من محنةٍ كادت تعصف بهم في أخريات أيام المأمون، إذ لم يلبث الخليفة أن توفي في القرب من طرسوس بعد أسابيع عدة من وعيده للحرنانية، ولا تكاد المصادر تعطينا أدنى فكرة عما إذا كانت الامتيازات التي حصلوا عليها في عصر الأمين قد استمرت أم لا عقب زيارة المأمون إلى حران، لكن كيفما كان الأمر وضع مرسوم الخليفة المتوكل الذي صدر في عام 235هـ/ 849م نهايةً لها، حيث أمر الخليفة المتوكل بتطبيق الشروط التي يقال لها الشروط العمرية على أهل الذمة وإجبارهم على لبس

(86) للتفصيل عن هذه الرواية وما خلّفته من آثار خاصة ما يسمى بقضية «الصابئة الحقيقيين» أو «صابئة القرآن» كما أثارها دانييل خوالسون وتلامذته، انظر: العدوي، الفصل 6، ص 136-158.

الغيار، ووفقًا لمرسوم الخليفة نهى عمّاله وولاته على الأقاليم عن استخدام أحدٍ من أهل الذمة في الدواوين العامة، فضلًا عن التشديد عليهم بمنعهم من الاحتفال بأعيادهم علانيةً، وأن تقتصر احتفالاتهم على معابدهم وكنائسهم وهياكلهم[87].

كان الحرنانية قد بلغوا شأوًا كبيرًا في مجتمع بغداد، ولا سيما عقب هجرة أحد أنبهِ علماء الصابئة؛ أعني ثابت بن قرة الذي كان قد بلغ مكانةً كبيرة في بلاط المعتضد بالله، لكن نفوذ الصابئة القوي في تلك المرحلة كان أشبه بنفوذ جماعات التكنوقراط في مجتمعاتنا الحديثة، حيث كان نفوذهم في دار الخلافة مبنيًا على تخصصاتهم العلمية، وبصفة خاصة إجادتهم التامة علوم الطب والفلسفة وسائر علوم الأقدمين، خصوصًا الفلك والتنجيم، وبذلك اقتربوا من السلطة بالقدر الذي يعضد نفوذهم من دون رغبة حقيقية في المناصب، إذ كان وضع طائفتهم الحساس كقومٍ يجرون مجرى أهل الذمة من أكبر الدوافع التي دفعتهم إلى هذا الحذر. وكانَ سنان بن ثابت بن قرة - رئيس الطائفة - وولده ثابت بن سنان من أخص أطباء المقتدر بالله وأحظاهم بثقته، ثم لم يلبث أن أصبح الطبيب الأول في حاضرة الخلافة بعد أن أصدر الخليفة المقتدر مرسومًا في عام 306هـ/ 918م يقضي بأن يشرف سنان بن ثابت على البيمارستانات كلها في بغداد[88]، ثم لم يلبث المقتدر أن أصدر مرسومًا تاليًا بزيادة صلاحيات سنان بن ثابت بالترخيص للأطباء بالعمل، وطبقًا للمرسوم أمر محتسب بغداد بمنع أي طبيبٍ من مزاولة الطب في بغداد بأسرها إلا بعد أن يختبره سنان بن ثابت ويرخص له كتابيًا بذلك[89].

---

(87) الطبري، تاريخ الطبري، ج 9، ص 171-174؛ عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، 10 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ج 6، ص 106؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأئمة: من عهد أبي بكر الصديق إلى عهد المؤلف سنة 911 هـ عنيت بنشره ومراجعة أصوله والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1932)، ص 230؛ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه خليل المنصور، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 86، وابن أبي العبري، ص 37.

(88) ابن أبي أصيبعة، ص 301.

(89) المصدر نفسه، ص 302، والقفطي، ص 130.

كما ارتبط ولده ثابت بن سنان ارتباطًا قويًا بالوزير علي بن عيسى بن الجراح، فكان من أخص مستشاريه وندمائه[90]. وساهم هذا الوضع في تحقيق استقرار لا بأس به للطائفة في بغداد، وأدى إلى ازدياد نفوذهم ومن ثم ثرواتهم أيضًا، فالصابئة الحرنانية لم ينسوا أنهم أبناء أناس احترفوا التجارة منذ القدم، فلم يكتفوا بإقطاعات الخلفاء وإنما استثمروا أموالهم في ضمان خراج البلدان[91]، وهكذا تضخمت ثرواتهم إلى الحد الذي أصبح ملحوظًا؛ ولا سيما في عهد القاهر بالله.

مع ذلك وقعت في أخريات عهد المقتدر حادثة كادت تعصف بهم مرة أخرى، ذلك أن قاضي حران ويدعى هارون بن إبراهيم بن حماد بن إسحاق الأزدي وقع إليه كتابٌ بالسريانية فيه أدعيةٌ وتراتيل وطلسمات للآلهة التي يعبدها صابئة حران. لا نعرف كيف وقع هذا الكتاب المزعوم في يد القاضي، لكننا مجددًا نلمح ظل النصارى السريان وراء محنة الحرنانية هذه المرة، حيث أمر هارون القاضي على الفور بإحضار أحد المترجمين السريان وأمره بترجمة الكتاب، وأرسل به القاضي هارون مترجمًا إلى العربية إلى الوزير علي بن عيسى في بغداد محتسبًا عليهم. ولا نعرف شيئًا عن هذه الواقعة إلا من خلال النديم الذي ذكر ما نصه[92]: «... وقد كان هارون بن إبراهيم بن حماد

---

(90) أبو علي أحمد بن أحمد بن مسكويه، تجارب الأمم، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز (القاهرة: [مطبعة شركة التمدن الصناعية]، 1914)، ج 1، ص 29.

(91) أبو إسحاق الصابئ، رسائل أبي إسحاق الصابئ، مخطوط بمكتبة الجامع الأزهر، ورقة 66ظ.

(92) وفقًا للنديم كان هذا الكتاب يحوي أسرارهم الخمسة وجاء فيه: «حكاية أخرى في أمرهم [أي الحرنانية]: وقع إلي جزء قد نقله بعض النقلة من كتبهم، ويحوي أسرارهم الخمسة، فأما أول السر الأول فسقط منه ورقة، وآخر كلمات فيه هذه الكلمات بلفظ الناقل: «كالخروف في القطيع، والعجل في البقر، وكحداثة الرجال المعزمين الرعفانين الأقربائين المرسلين إلى بيت البوغداريين [؟!] ربنا القاهر ونحن نسره.

وأول السر الثاني، وهو سر الأبالسة والأوثان، فمن كلامهم: «يقول الكاهن لأحد الغلمان: أليس الذي أعطيتني قد أعطيته، وما سلمت إلي منه فقد سلمته، فيجيب ويقول: للكلاب والغربان والنمل، فيجيب قائلًا له: وما الذي يجب علينا للكلاب والغربان والنمل، فيجيب قائلًا: يا كمراه إنهم إخواننا، =

بن إسحاق القاضي - لما كان يلي بحران وأعمالها القضاء - وقع إليه كتابٌ سرياني فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم، فأحضر رجلًا فصيحًا بالسريانية والعربية، ونقله له بحضرته من غير زيادةٍ ولا نقصان، والكتاب موجودٌ، كثيرٌ بيد الناس، واحتسب هارون بن إبراهيم حمله إلى أبي الحسن علي بن عيسى».

يتحدث كل من المجريطي والمنجم الطبري عن أن المقتدر أمر بتفتيش هياكل الحرنانية في حران والرقة، وعثر بالفعل داخل أحدها على جمجمة بشرية، فأمر بإخراج كهنته وبدفن الرأس(93). ومن المرجح لم يتخذ المقتدر

=والرب القاهر ونحن نسره. وآخر السر الثاني أيضًا: كالخراف في الغنم، والعجاجيل في البقر، ومثل حداثة الرجال الرعن الأقربائين الداخلين في بيت البوغداريين، بيت القاهر ونحن نسره.

وأول السر الثالث: ويقول أيضًا أنتم بنو البوغداريين أي القول والنظر، فيجيب من اتفق ويقول من خلفه نحن ناصتون، وآخر السر الثالث: وقد يتطهر مثل الخراف والغنم والعجاجيل في قطيع البقر، ومثل حداثة الرجال يترددون إلى بيت البوغداريين، ربنا القاهر ونحن نسره.

وأول السر الرابع: يقول الكاهن من بعد ذلك: يا بني البوغداريين كونوا سامعين، فيجيب من خلفه من اتفق قائلًا، نحن ناصتون، فينادي: كونوا ناصتين، فيجيبون قائلين نحن سامعون. وآخر السر الرابع: المترددين إلى بيت البوغداريين، ربنا القاهر ونحن نسره.

وأول السر الخامس يقول الكاهن: يا بني البوغداريين كونوا سامعين، فيجيبون قائلين: نحن راضيون [كذا] فيقول: كونوا ناصتين، فيجيبون أيضًا قائلين: نحن سامعون، فيبتدي قائلًا: وأبي؛ فإني قائلٌ ما أعلم وما أقصر عنه.

وآخر السر الخامس: المتوجهين إلى بيت البوغداريين، ربنا القاهر ونحن نسره.

قال صاحب الكتاب وعدد الأمثال التي تقال من الكاهن في هذا البيت في هذه السبعة الأيام، اثنان وعشرون مثلًا، تقال فيهم على سبيل أحدوثة تنشد وترتل. فأما الغلمان الذين يترسمون بالدخول إلى هذا البيت فإنهم يقيمون فيه سبعة أيام يأكلون ويشربون، ولا تنظر إليهم امرأة في هذه السبعة الأيام، ويأخذون الشراب من السبعة الكاسات المصفوفة التي يسمونها «يسورا»، ويمسحون ذلك الشراب على أعينهم، ومن قبل أن يقولوا أو يلفظوا بشيء يطعمونهم خبزًا وملحًا من تلك الأكؤس، ومن تلك القرص والفراريج. وفي اليوم السابع فإنهم يأكلونه عن آخره. وقد يكون أيضًا في ذلك البيت قرسٌ من شراب موضوعًا في زاوية، ويسمونه «فاعًا» ويقولون لرئيسهم فيقرأ: مبدع يا كبيرنا، فيجيب قائلًا: لتملأ الإجانة مسطيرا [كذا] انتقطا [كذا] الوتر، فهو سر السبعة الغير مقهور».

قال محمد بن إسحاق: الناقل لهذه الأسرار الخمسة كان عفطيًا غير فصيح بالعربية، أو أراد بنقلها على هذا النسيج والرداءة الصدق عنهم، والتحري لألفاظهم، فتركها على حالها في بعد الائتلاف وتقطع الكلام. ابن النديم، ج 2، ص 375-378.

(93) المجريطي، ص 140؛ المنجم الطبري، رسالة في استجلاب قوى الكواكب عند الصابئين، مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة، برقم 1757 غيبيات تيمور، ورقة 15و.

أي إجراءاتٍ أخرى ضد الحرنانية، وربما أدّى طبيباه الأثيران عنده سنان بن ثابت وولده ثابت دورًا كبيرًا في امتصاص آثار تلك القضية، وبذلك مرت تلك الحادثة بسلام على الطائفة.

كانت عواقب مقتل المقتدر على يد قائده التركي مؤنس في عام 320هـ/ 932م[94] وخيمةً على صابئة حران، بحيث بات من الواضح أن الحرنانية في بغداد على وشك الدخول في محنةٍ خطرة، إذ نصّب مؤنس محمدًا شقيق المقتدر لخلافة المسلمين فتلقب بالقاهر بالله، وبدأ عهده بحملة تطهير منظمة لكل من عرف بولائه لأخيه المقتدر، خوفًا من ضياع الخلافة من يده إلى أحد أبناء أخيه. وكان من الطبيعي أن يتقلص نفوذ اثنين من أقرب المقربين إلى المقتدر من صابئة حران، وهما سنان بن ثابت وولده ثابت بن سنان، ولا سيما أن القاهر وضع ثقته في طبيبٍ نصراني سرياني منافس لهما هو عيسى بن يوسف المعروف بابن العطارة[95].

ثم لم يلبث القاهر بالله، أن أقدم على خطوة خطرة من دون مقدمات معروفة، حين استفتى الفقهاء في أمر قبول الجزية مجددًا من صابئة حران. لا تنص المصادر إلا على أن القاهر بالله استفتى الفقهاء في أمر صابئة حران، فأفتاه اثنان من كبار فقهاء الشافعية في عصره، هما أبو سعيد الاصطخري (المتوفى في عام 328هـ/ 939م)[96] وأبو الحسن

(94) ابن مسكويه، ج 1، ص 236-237.

(95) ابن أبي أصيبعة، ص 320؛ القفطي، ص 166، وجان موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، نقله إلى العربية حسني زينة، نصوص ودروس، المجموعة التاريخية (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 202.

(96) أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد الاصطخري؛ شيخ الشافعية، ترجع أصوله إلى مدينة اصطخر في فارس. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 2 ج (بيروت: [دار الكتب العلمية، د. ت.])، القسم 2، ج 1، ص 18-19. ولي أولًا قضاء قم، ثم حسبة بغداد وقضاءها في ما بعد، وكان متشددًا في تطبيق أحكام الشريعة، فأحرق الملاهي وأسواق النبيذ، انظر: ضياء الدين محمد بن الأخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، عني بنقله وتصحيحه روبن ليوي، E. J.W. Gibb Memorial Series; 12 (كيمبردج: مطبعة دار الفنون، 1937)، ص 36-37، وكان ورعًا زاهدًا متقللًا من الدنيا، وقد أوكل اليه المقتدر قضاء سجستان، الصفدي، ج 11، ص 287؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد =

المحاملي[97] بعدم قبول الجزية إلا من أهل الكتاب الذين ذكرهم القرآن الكريم، وأن الصابئة قومٌ لا ذمة لهم، لأنه تبيّن لهما أنهم يخالفون اليهود والنصارى، وأنهم يعبدون الكواكب والنجوم ويعتقدون أنها آلهة مدبرة، ومن ثم يعرضون على السيف؛ فإن أبوا الإسلام يقتلون[98].

من ثم لا نستقي من خلال المصادر شيئًا ذا بال عن مقدّمات استفتاء الخليفة المفاجئ للفقهاء ورجال الدين في شأن صابئة حران، ومع ذلك فإن عدول فقيهان شافعيان عن رأي الإمام الشافعي في جواز إلحاق الصابئة والمجوس باليهود والنصارى وإقرارهم على دينهم مقابل الجزية[99]، لا بد من أن يثير تساؤلاتٍ جمة عن ماهية تلك التغيرات الجذرية التي ساهمت في خروج فتواهما على هذا النحو.

ربما تكمن الإجابة في أن صابئة حران في بغداد كانوا يشكلون جاليةً منشقّة عن مذهب عامة الحرنانية في حران، وكانت أمور دينهم موكولةً إلى رئيس الجالية ثابت بن قرة الذي تخلّى بشكلٍ ما عن الحذر الذي التزم به أسلافه تجاه كتمان المعتقدات الدينية، فرغبته في تنظيم أمور طائفته وكذلك

= الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: [د. ن.، د. ت])، ج 15، ص 250، وتاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: [هجر للطباعة والنشر، د. ت.])، ج 3، ص 231.

(97) أبو الحسن المحاملي، ويعرف بالمحاملي الكبير، لم تذكر المصادر سوى كنيته، وكل ما نعرفه عنه أنه فقيهٌ من أصحاب أبي سعيد الاصطخري، ولم يكن في بغداد من يفتي على مذهب الشافعي سواه والاصطخري وأبي علي بن هريرة، وهناك غموض في شان ما إذا كان هو جد الفقهاء الذين حملوا الاسم نفسه وتولوا قضاء بغداد وأبرزهم القاضي أبي الحسين بن إسماعيل المحاملي (المتوفى في عام 377هـ/ 987م) وأبناؤه في ما بعد، والسبكي ينفي هذه النسبة، ويقول إنه ليس بجد لهم، انظر: السبكي، ج 3، ص 267-268؛ تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، 4 ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1979)، ج 1، ص 163-164.

(98) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلّق عليه بشار عواد معروف، 17 مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 8، ص 208، وكمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، [1932])، ص 70.

(99) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم (بيروت: [د. ن.]، 1980)، ج 4، ص 254.

رغبته في توسيع قاعدة المؤمنين بمذهبه جعلته يسرف في تصنيف الكتب والرسائل الدينية في شأن عقيدتهم وإظهار دواخلها وأسرارها بما فيها من طابع وثني قديم، فدوَّن كتابًا في طبائع الكواكب وتأثيراتها، ورسالة في شرح مذهب الصّابئين، ورسالةً في الرسوم والفروض والسنن، ورسالة في تكفين الموتى ودفنهم، ورسالة في اعتقاد الصابئين، ورسالةً في الطهارة والنجاسة، ورسالةً في ما يصلح من الحيوان للضحايا وما لا يصلح، ورسالة في أوقات العبادات، ورسالة أخرى في ترتيب القراءة في الصلاة، وصلوات الابتهال إلى الله.

كما تابع سنان بن ثابت خط أبيه من بعده، فألّف رسالة في شرح مذهب الصابئين، ورسالة أخرى في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة، ورسالة في النجوم، ورسالة في أخبار آبائه وأجداده وسلفه، ورسالة في نواميس هرمس والصلوات التي يصلي بها الصابئون[100]، وبذلك توافرت بأيدي الفقهاء - آنذاك - عددٌ لا بأس به من الكتابات عن عقائد الحرنانية دوّنت بأيدي معتقديها.

سابقًا لم يكن الأمر يجري على هذا النحو، فمصادر العلماء المسلمين عن الصابئة كانت تنحصر في كتابات النصارى السريان، وحتى ذلك الوقت كان باستطاعة الصابئة إنكار ما جاء في هذه الكتابات، خصوصًا أن بعض العلماء المسلمين استوقفه ذلك العداء المتبادل بين السريان والحرنانية، ولم يكن يأخذ تلك الكتابات على محمل الجد[101]. لكن بعد أن اطمأن الحرنانية إلى وضعهم بالنسبة إلى الجزية على مذاهب أهل السنّة الأربعة، ومع ازدياد نفوذهم المطّرد منذ عصر المعتضد بالله، وازدياد ثرواتهم على نحو ملحوظ؛ تخلّوا كليةً عن ذلك الحذر الذي انتهجه أسلافهم في إطلاع الأغيار على أسرار الديانة والعقائد.

إن التأمل في أسس فتوى الاصطخري والمحاملي يوحي بذلك، خصوصًا قولهما: «لأنهم يقولون إن الفلك هو حي ناطق، وإن الكواكب السبعة آلهةٌ

---

(100) ابن أبي أصيبعة، ص 304، والقفطي، ص 133.

(101) البيروني، ص 205.

مدبرة»[102]. وهذه العبارة توحي بأن الاصطخري والمحاملي كانا على اطلاع - بشكل أو بآخر - على كتابات الحرنانية الدينية، ما أدى إلى إعادة فتح قضية ذمة أهل حران من جديد.

على صعيدٍ آخر؛ تولّى القاهر بالله الخلافة في أعقاب مقتل الخليفة المقتدر وفي أوضاع غاية في الصعوبة، إذ كانت الخزانة شبه خاوية عقب مقتل أكثر خلفاء بني العباس إسرافًا وتبذيرًا، وكان الجند على وشك الثورة بسبب إلحاحهم على الحصول على رواتبهم وأعطياتهم المتأخرة[103]، ومن ثم رأى الخليفة في تلك الفتوى فرصةً سانحة لابتزاز طائفة ثرية كوّنت ثرواتها جراء محاباة أسلافه لهم، لذلك سرعان ما رضي الخليفة بقبول مبلغ خمسين ألف دينار منهم ليقرّهم على دينهم ويقبل منهم الجزية[104]. وبذلك حقق القاهر ما كان يرومه من جراء إصراره على تطبيق فتوى الاصطخري والمحاملي، وهو إنعاش خزانته الخاوية بمبلغ مالي كبير.

ربما يثار تساؤلٌ عن كيفية اختمار تلك الفكرة في رأس القاهر بالله؟ ولماذا صابئة حران بالذات دونًا عن أهل الذمة جميعًا؟ في اعتقادي أن السر يكمن في الشخص نفسه الذي احتسب على الصابئة في عهد المقتدر وخلال وزارة علي بن عيسى بن الجراح، ألا وهو هارون بن إبراهيم القاضي، فتتبع سيرة هذا الرجل في أواخر عهد المقتدر وفي عهد القاهر يوحي بذلك، إذ عقب وفاة المقتدر تقرب هذا القاضي من الخليفة القاهر بشكلٍ ما حتى أصبح أثيرًا

---

(102) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج 14، ص 295.

(103) أسرف القاهر في تعذيب شغب زوجة أبيه - والتي ظن أنها تخفي الكثير من الأموال - فعلقها أسابيع من قدميها حتى قيل إن بولها كان يسيل على فمها، ثم لم تلبث أن توفيت بعد إطلاقها متأثرة بذلك التعذيب، انظر: ابن مسكويه، ج 1، ص 243-244.

(104) الخطيب البغدادي، مج 8، ص 208؛ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ج 24، ص 227، مع ملاحظة أن الذهبي يخطئ وينسب واقعة استفتاء الاصطخري إلى المقتدر لا لأخيه القاهر، انظر: الصفدي، ج 11، ص 287، وابن الفوطي، ص 70.

عنده، فاستدعاه القاهر بالله من حران ليوليه الحسبة في بغداد، وسرعان ما ضجر أهل بغداد منه من جراء تعسفه وتشدده، فولّاه القاهر بالله قضاء مصر وأعمالها، فاستناب هو أحد إخوته ليلي قضاء مصر، واستمر في الإقامة في بغداد[105]. ومن المرجح فاتح هذا الرجل القاهر بالله في أمر صابئة حران مرة أخرى، وربما عرض عليه الكتاب الذي سبق وحمل نسخةً مترجمة منه عن السريانية إلى الوزير علي بن عيسى، وهذه المرة وجد أذنًا صاغيةً من الخليفة، فأمر الخليفة باستفتاء الفقهاء في شأن صابئة حران بعد أن اختمرت في ذهنه فكرة ابتزازهم ليفدوا أنفسهم بالمال.

إن فتوى كهذه تعارض الأصول التي استقرت عليها المذاهب الأربعة لم تكن لتمر من دون معارضة فقهية شديدة، حيث رفضت أغلبية الفقهاء بشدة إجبار الصابئة على الإسلام أو قتلهم في حال رفضهم التخلي عن دينهم، فابن تيمية (المتوفى في عام 728هـ/ 1327م) يقرر أن فقهاء كثرًا نازعوا أبي سعيد الاصطخري في فتواه[106]، إلا أن الخليفة – وعلى الرغم من تلك المعارضة القوية – آثر الأخذ بفتوى الاصطخري والمحاملي لدوافع اقتصادية بحتة لا علاقة لها بتطبيق الشريعة كما سبق القول. وبناءً على تلك الفتوى استدعى القاهر طبيبه سنان بن ثابت بن قرة، وخيّره بين الإسلام أو السيف، فخشي سنان على نفسه وأعلن إسلامه بين يدي الخليفة[107]، ثم لم يلبث أن اضطر إلى الهرب والاستتار، ولا تخبرنا المصادر بشيء عن أسباب هروب سنان من وجه القاهر إلا أنه

(105) القضاعي، ص 512.

(106) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، كتاب الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 457.

(107) ابن النديم، ج 2، ص 313؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 21 ج (القاهرة: [دار هجر للطباعة والنشر]، 1997)، ج 15، ص 152، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور، 18 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 14، ص 28.

رأى أن القاهر كلما أمره بشيء أخافه[108]. وهذا أمرٌ منطقي، فالخليفة ما عاد يثق بطبيبه، ولا سيما أنه يعلم في قرارة نفسه أن طبيبه الخاص يدين بالولاء لأبناء أخيه المقتدر، وزادت الجفوة بينهما بعد أن أجبره القاهر على ترك دينه، وسنان أدرك بغريزته أن الخليفة فقَد ثقته به، ففر بنفسه قبل أن يأمر القاهر بحبسه أو قتله.

كيفما كان الأمر اضطر سنان إلى ترك العراق بأسره والهرب إلى خراسان، كما هرب واستتر سائر أهل بيته، فهرب الطبيب ثابت بن سنان وشقيقه إبراهيم بن سنان بن ثابت الفلكي وعالم الرياضيات المعروف الذي كان يراقب بدقة حركة الأجرام السماوية ويستعد لنشر نتائج الرصد الذي أجراه، لكنه هرب قبل أن يظفر به القاهر ويجبره على ترك دينه، وتحدث في مقدمة رسائله الفلكية عن تلك المحنة بقوله[109]: «وقد كانت لنا رغبةٌ في التعلم لم يحدث بعدها زهدٌ فيه. لكن حالت دونه حوائل، ومنعت عنه موانع، واتصل الشغل بما لم نستدعه ولا اخترناه، ولا سلكنا بجهدنا سبيلًا يؤدي إليه، من نكبات متتابعة وثلمٌ في الحال، وخوفٌ في خلال ذلك محوجٌ إلى الاستتار ولم يمكن معه الاستقرار في موضعٍ واحد».

لم يعد آل قرة إلى بغداد إلا بعد عزل الخليفة القاهر في عام 322هـ/ 934م وعودة الخلافة إلى أبناء المقتدر مرة أخرى. لكن لما لم يكن بإمكان سنان بن ثابت الارتداد عن الإسلام فقد مات عليه في عام 331هـ/ 942م. في الوقت ذاته صمد آل زهرون بشدة إزاء هذه المحنة، ولعلهم أدركوا بحاستهم أن القاهر يبتزهم للحصول على أكبر قدرٍ من المال ليفتدوا به أنفسهم، حيث أمر الوزير أبي جعفر عبيد الله بن القاسم بحبس أبي الحسن ثابت بن زهرون الحراني[110]،

(108) كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق، عني بنشره وتحقيقه ووضع فهرسه عمر السعيدي (دمشق: منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1973)، ج 4، ص 381.

(109) أبو إسحاق بن إبراهيم بن سنان الحراني، مجموع رسائل ابن سنان الصابئ، تحقيق أحمد سليم سعدان، السلسلة التراثية؛ 6 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - قسم التراث العربي، 1983)، الرسالة الأولى: رسالة إبراهيم بن سنان في وصف المعاني التي استخرجها في الهندسة وعلم النجوم، ص 23.

(110) ابن أبي أصيبعة، ص 310.

ونجح في نهاية الأمر في إقناع الخليفة بقبول خمسين ألف دينار منهم، فوافق الخليفة وعفا عنهم وتركهم على حالهم[111].

ترتب عن ذلك نتائج شديدة الوقع في بنية الطائفة نفسها في بغداد، فبينما اضطر الشيخ الرئيس سنان بن ثابت إلى إشهار إسلامه تحت وطأة التهديد بالقتل ثم هرب واستتر، وكذلك فعل بنوه أيضًا ولم يعودوا إلى بغداد إلا بعد عزل القاهر وعودة الخلافة إلى أبناء المقتدر، رفض طبيب حرناني من آل زهرون التخلي عن دينه، فحبس وكاد يقتل، حتى نجح وبنوه في مفاوضة القاهر على أن يفتدوا أنفسهم وبني جلدتهم بمبلغ مالي كبير، ومن ثم ازداد نفوذ آل زهرون على حساب آل قرة. وأصبح صابئة بغداد من الحرنانية يلقبون أبي الحسن ثابت بن زهرون بالشيخ الرئيس[112].

على هذا النحو انتهت أزمة الحرنانية مع القاهر بالله، لكن تلك النهاية ذاتها أوجدت وضعًا خطرًا ومتأزمًا بالنسبة إلى تلك الطائفة، ولا سيما بعد أن شكلت فتوى الاصطخري والمحاملي ضربةً قوية لاعتبارهم قومًا يجرون مجرى أهل الذمة، وتسري عليهم أحكامهم، وتؤخذ منهم الجزية ويقرون على دينهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان المخرج من تلك المحنة الذي ارتضاه الخليفة القاهر بفداء أنفسهم جعلهم أكثر عرضةً للابتزاز مجددًا.

كان من شأن محنة الصابئة في عصر القاهر بالله أن جعلتهم أكثر ارتباطًا بأبناء المقتدر، حيث عاد سنان بن ثابت إلى سابق نفوذه كطبيب خاص للخليفة الراضي بالله، كما استعاد ولده ثابت بن سنان نفوذه بتنصيبه طبيبًا خاصًا للمتقي لله في ما بعد[113]. لكن الحرنانية في بغداد لم يلبثوا أن تعرضوا لمحنةٍ أخرى

---

(111) الخطيب البغدادي، مج 8، ص 208؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 24، ص 227، والصفدي، ج 11، ص 287.

(112) ابن أبي أصيبعة، ص 327.

(113) القفطي، ص 72؛ خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط 5، 8 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، ج 2، ص 98، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج 3، ص 100.

في عصر أمير الأمراء أبي الوفا توزون، ولا نكاد نقف على أي تفصيلات عنها إلا من خلال ما نقله ياقوت الحموي من خط المحسن بن إبراهيم بن هلال الصابئ، في معرض حديثه عن عمل والده إبراهيم هلال بن إبراهيم الصابئ ككاتبٍ للوزير المهلبي، يقول ياقوت[114]: «من خط أبي علي المحسن بن إبراهيم بن هلال: حدثني والدي (رحمه الله) قال: وصفت وأنا حدثٌ، للوزير أبي محمد المهلبي، وهو يومئذٍ يخاطب بالأستاذ، فاستدعى عمي أبا الحسن ثابت بن إبراهيم، وسأله عني والتمسني منه، ووعده فيّ بكل جميل، فخاطبني عمي في ذلك، وأشار عليّ به، فامتنعت لانقطاعي إلى النظر في العلوم، وكنت مع هذه الحال شديد الحاجة إلى التصرف، لقرب العهد بالنكبة من توزون[115] التي أتت على أموالنا».

لماذا أقدم توزون على مصادرة آل زهرون؟ وهل اقتصرت المصادرة على آل زهرون فحسب أم شملت جميع صابئة حران من المقيمين في بغداد؟ تحتمل عبارة «النكبة من توزون التي أتت على أموالنا» كلا التفسيرين معًا. كما تصمت المصادر تمامًا عن أسباب تلك المصادرة. فهل أعاد توزون الكرة وابتز الحرنانية من جديد بفتوى الاصطخري والمحاملي؟ هذا ليس مستبعدًا، فمع حاجة الجند إلى المال في هذا العصر - المضطرب سياسيًا - قد يفعل القادة كل ما يمكنهم للحصول عليه.

---

(114) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، 7 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ج 1، ص 144.

(115) كان الخليفة المتقي قد ولى الأمير التركي توزون إمرة الأمراء بعد تخلصه من نفوذ البريديين، إلا أنه سرعان ما ساءت العلاقة بين المتقي لله وتوزون بسبب رغبة الأخير في الاستئثار بالسلطة، فاستنصر المتقي بالحمدانيين، وما لبث توزون أن خشي من عاقبة التدخل العسكري للحمدانيين فأرسل يطمئن الخليفة، ووعده إن عاد إلى بغداد أن يصبح من مماليكه، فاطمأن المتقي لوعود توزون فعاد إلى العراق مجددًا، فعزله توزون بعد أن سمل عينيه، وولى الخلافة المستكفي بالله، ثم لم يلبث أن توفي بعد ذلك، فغرقت بغداد في خضم من الفوضى بعد أن آلت السلطة الفعلية لكاتب من كتابه يدعى ابن شيرزاد، وكانت تلك مقدمات دخول معز الدولة بن بويه بغداد من دون مقاومة ومن دون إراقة نقطة دماء واحدة، عن تلك الحوادث، انظر: ابن مسكويه، ج 2، ص 69-84؛ كتاب العيون والحدائق، ج 4، ق 2، ص 405-431، وابن الأثير، 7 ج، ص 172 وما بعدها.

لكن اللافت حقًا - على الرغم من كونه لا يرتبط مباشرةً بحديث أبي إسحاق الصابئ عن مصادرة توزون لهم - هو ما رواه ابن الأثير في حوادث عام 332هـ/ 933م من أن الخليفة المتقي خاف من غدر كاتب الأمير توزون ابن شيرزاد فأرسل إلى الحمدانيين في الموصل يطلب تجريدةً من الجند تأمن خروجه من بغداد، وتحول دون ظفر ابن شيرزاد به، فأرسلوا له فرقةً من الجند بقيادة الأمير الحسين بن سعيد بن حمدان، فخرج الخليفة من بغداد في حمايتها، وخرج معه نفرٌ من أعيان بغداد وفي جملتهم ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة[116]. إذًا فقد تخلى ثابت بن سنان عن حذر أسلافه من التدخل في مجريات السياسة بشكل علني ودفعه ولاؤه للمقتدر وأبنائه - أولياء نعمته ونعمة أبيه من قبل - إلى مناصرة الخليفة المتقي بشكل سافر ضد توزون، وعلى الرغم من أن المصادر لا تحدثنا عما إذا كان هذا الموقف هو موقف الحرنانية جميعًا من المتقي، أم هو موقفٌ فردي من واحدٍ من كبار بيت آل قرة فحسب، فليس من المستبعد - في ضوء هذا - أن يكون الحرنانية قد ناصروا الخليفة المتقي في صراعه ضد توزون بشكل علني وسافر، وجاء إجراء توزون بمصادرتهم - عقب تخلصه من المتقي في عام 333هـ/ 944م - بمنزلة عقاب جماعي لهم.

عمل أبو إسحاق الصابئ - من بعد - على استغلال نفوذه كوزير فعلي لعز الدولة بختيار وللخليفة الطائع للحصول على اعتراف رسمي من الخليفة الطائع لله بذمة طائفته وحقوقها، فاستطاع الحصول - أول مرة منذ عصر الفتوحات الإسلامية - على اعتراف الخلافة رسميًا بطائفته، على شكل منشور أمان صادر عن الخليفة الطائع؛ يعترف فيه بصابئة حران كأهل ذمة لهم ما لأهل الذمة، وعليهم ما عليهم لحسن الحظ فقد وصلتنا الصورة الرسمية لذلك المنشور ضمن ديوان رسائله[117]. وفي ما يلي نص الكتاب الموجه للصابئين المقيمين بحران والرقة وديار مضر:

---

(116) ابن الاثير، ج 7، ص 178.

(117) رسائل أبي إسحاق الصابئ، مخطوط بمكتبة جامعة ليدن، ورقات 212 و - 213و.

«هذا كتاب منشورٍ من عبد الله عبد الكريم لجماعة الصابئين المقيمين بحران والرقة وديار مضر: إن أمير المؤمنين يأمر بصيانتكم وحراستكم، والذبِّ عن حريمكم، والحياطة من وراثكم، ودفع الظلم والضيم عنكم، وتوفيتكم ما يوجبه العهد والذمة لكم، وإنصافكم في ما يجتبى من جَواليكم، وحملكم فيها على عادل رسومكم، والتخلية بينكم وبين مواريثكم الحشرية[118] وغيرها. أصولها وفصولها، وكثيرها وقليلها، وترك مداخلتكم فيها، ومشاركتكم في شيءٍ منها، على الوجوه والأسباب كلها، إذ كان أمير المؤمنين يرى فيها - وفي مواريث المخالفين بأسرها - رأي رسول الله - صلى الله عليه وآله - في الأثر الثابت عنه، إذ يقول: «لا يتوارث أهل ملتين». وتمكينكم من حضور مصلياتكم، ومساجدكم ومجامعكم ومشاهدكم؛ لإقامة فرائض دينكم على ما جرت به عاداتكم، من غير منعٍ لكم، ولا إلحاق أذية، ولا هضيمةٍ بكم.

فليعلم ذلك من رأي أمير المؤمنين وأمره، وليعمل به جميع من عرض هذا الكتاب عليه من ولاة الخراج، والمعونة، والأحكام، والمواريث، والحسبة، وغيرها من الأعمال، ومن خاصة المسلمين وعامتهم، وليحذروا من مخالفته والتجاوز له، إن شاء الله».

لا شك في أن استصدار منشور رسمي بهذه القوة يتضمن الاعتراف بحقوق الصابئة في ممارسة عباداتهم وحرية عقائدهم وحقهم في مواريثهم الحشرية ساعد أبا إسحاق الصابئ في تبوؤ مكانةٍ رفيعةٍ بين قومه، حيث ألغى هذا المنشور الآثار كلها التي ترتبت عن فتوى الاصطخري.

---

(118) المواريث الحشرية هي تركات من يقضون نحبهم من دون وريثٍ شرعي، وكان الفقهاء يرون أن تؤول ثروات من يموتون من دون وريث إلى الإمام ليتصرف بها في وجوه البر، ومن ثم أنشئ ديوان خاص للمواريث الحشرية، كان موكلًا بالاستيلاء على تلك التركات. وامتد عمل هذا الديوان - ولا سيما في أوقات الأزمات الاقتصادية - لتركات أهل الذمة الذين يقضون دون ورثة، وكان هناك نزاع بين أهل الذمة والمسلمين في شأن شرعية ما يقوم به الديوان من الاستيلاء على أموال أهل الذمة ممن لا وريث لهم، ليس أولها أن الديوان كان يطبق الشريعة الإسلامية على أهل الذمة في ما يخص الإرث من دون الرجوع إلى شرائعهم، وليس آخرها مطالبة كل طائفة من طوائف أهل الذمة بأن تؤول تلك التركات إلى الطائفة نفسها، وليس إلى بيت مال المسلمين. للتفصيل عن ديوان المواريث الحشرية وآليات عمله، والجدل الفقهي الذي ثار في شأن شرعيته، انظر: قدامة بن جعفر، ص 245 وما بعدها.

كما كان ثابت بن قرة مؤسس نعمة الصابئة في بغداد، فإنه يمكن اعتبار أبي إسحاق الصابئ مجدد هذه النعمة للصابئة الحرنانية في بغداد، واستطاع أبو إسحاق بفضل نفوذه الواسع تأمين بني جلدته في العراق وحران وديار مضر بأسرها، كما استطاع القضاء على آثار فتوى الاصطخري باستصدار عهد أمانٍ من الخليفة الطائع للحرنانية تعترف فيها الخلافة بذمة الحرنانية، وتكفل لها حقوقها في حرية العبادة والعقيدة.

لا نعرف الكثير عن أوضاع الصابئة بعد وفاة أبي إسحاق الصابئ، فلا تفيدنا المصادر المعاصرة بشيءٍ ذي بال في هذا الصدد، كما أننا نفتقد مصدرًا من أهم مصادرنا عن أوضاع الطائفة؛ ألا وهي مجموعة رسائله، إضافة إلى تلك المجموعة من الرسائل المتبادلة بينه وبين الشريف الرضي اللتين توقفتا بوفاته بطبيعة الحال، كما أن فقدان تاريخ صهره ثابت بن سنان، وكذلك تاريخ حفيده هلال بن المحسن الصابئ، إضافة إلى تاريخ محمد غرس النعمة بن هلال بن المحسن الصابئ تضاعف من صعوبة دراسة أوضاع الصابئة في أخريات العصر البويهي. مع ذلك فربما آلت رئاسة الطائفة إلى ولده المحسن بن إبراهيم بن هلال بعد وفاة أبيه لأنها آلت في نهاية الأمر إلى حفيده هلال بن المحسن الصابئ[119] الذي كان يشغل منصب رئيس ديوان الإنشاء للخليفة القائم[120]. ويمكن القول إجمالًا إن نهايات العصر البويهي شهدت أفول نجم الصابئة الحرنانية في بغداد، حين أسلم رئيس الطائفة نفسه هلال بن المحسن الصابئ في عام 403هـ/ 1012م[121]. واشتهر آل بيته ممن اعتنقوا الإسلام - وفي مقدمهم أحفاده من نسل ولده محمد الملقب بغرس النعمة - كواحد من أعرق بيوتات بغداد. واستمروا في تولي المناصب الرفيعة، منها القضاء حتى اجتياح المغول بغداد في عام 656هـ/ 1258م.

---

(119) القفطي، ص 108-193.

(120) الصفدي، ج 2، ص 141.

(121) ابن الجوزي، المنتظم، ج 16، ص 13، وابن كثير، ج 15، ص 739-740.

أما البقية الباقية منهم ممن فضلوا البقاء على دينهم فرحل بعضها عن بغداد إلى القرى والمدن المحيطة ببابل القديمة كنوقان[122] واندمج هناك ببقايا النبط، كما تشهد بذلك خاتمة مخطوط شوق المستهام لابن وحشية النبطي[123].

لم تفلت حادثات الدهر بني جلدتهم في حران نفسها، إذ سقط آخر معاقلهم في المدينة على أيدي البدو من بني نمير في عام 422هـ/ 1030م الذين استولوا على هيكل القمر آخر هياكلهم المقدسة، ما أدى إلى اعتناق عددٍ منهم الإسلام، فيما فر من المدينة عددٌ آخر منهم وتشتتوا بعد ذلك في البلدان المجاورة. وحده كان يحيى بن سعيد الأنطاكي المؤرخ الوحيد الذي أبى إلا أن يقص علينا كيف آل مصير مدينة القمر وقطّانها من الصابئة الحرنانية، يقول الأنطاكي[124]: «... وكان بنو نمير قد استولوا على جميع حصون الجزيرة، وحصل كل منها في يد أميرٍ من أمرائهم، وتغلب على حران بعض الأشراف فاستعانوا بأحداثها وتقوّوا بهم على غيرهم، واستضاموا أهل المدينة ونهبوهم، وأفسدوا أحوالهم، وخرج أكثرهم عنها هاربين، وأخذوا أيضًا مجمعًا للصابئة، وهو المسمى الهيكل الذي على اسم القمر، ولم يكن بقي لهم في المسكونة هيكلٌ سواه، وجعلوه معقلًا، وأسلم كثيرون ممن في حران من الصابئة - وكانوا جماعةً وافرة العدد - مخافةً منهم».

لا نسمع عن الحرنانية مرة أخرى قبل أن تقتحم جحافل هولاكو خان حران في عام 657هـ/ 1258م التي أعملت القتل في سكانها، ثم سوّوا المدينة بالأرض، فلم تقم لها بعد ذلك في التاريخ قائمة[125]، حتى أعادتها معاول

(122) نوقان مدينة صغيرة بإقليم بابل بالعراق، اشتهرت بصناعة القدور، وخرج منها نفرٌ من أهل العلم، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 5، ص 360.

(123) ابن وحشية، ص 136.

(124) يحيى بن سعيد الأنطاكي، تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص 1990، ص 428-429.

(125) أبو عبد الله محمد بن علي بن شداد، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، تحقيق يحيى زكريا عبارة، 2 ج (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1991)، ج 1، ص 166، و Cl. Cahen, «La «Chronique des Ayyoubides» d'Al-Makin b. al-'Amid,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 15 (1955-1957), p. 171.

الآثاريين إلى سطح الأرض مرةً أخرى. ويبدو أن قليلًا من الصابئة الحرنانية فروا بأنفسهم من حران إلى دمشق مع استيلاء بني نمير على هيكل القمر، فمنشور الأمان لأهل دمشق الذي أصدره قازان قائد جيوش سلطان المغول غازان خان المؤرخ بعام 699هـ/ 1299م أشار إلى الصابئة، حيث جاء في المنشور «... وأن لا يتعرضوا [أي المغول] لأحدٍ من أهل الأديان من اليهود والنصارى والصابئة، فإنهم إنما يبذلون الجزية لتكون أموالهم كأموالنا»[126]. وهذه هي المرة الأخيرة التي تأتي فيها المصادر العربية على ذكر الصابئة الحرنانية.

ترى السيدة دراور أن صابئة حران - من العلماء المرموقين ذوي النفوذ والحظوة في البلاط العباسي كسبوا لإخوتهم في أهوار الجنوب الذين هم أكثر بدائيةً وبساطة [تعني الصابئة المندائيين] درجةً من التسامح والمعاملة العادلة[127]. والواقع - وعلى العكس تمامًا من تكهنات السيدة دراور - كافح صابئة حران طويلًا للحصول على معاملةٍ تشبه معاملة إخوانهم من سكان أهوار الجنوب الذين هم أكثر بدائيةً وبساطة على حد تعبير السيدة دراور.

خاتمة

تخلص هذه الورقة إلى النتائج الآتية:

كوَّن المسلمون عن طريق السريان - باستثناءات نقدية طفيفة للغاية - صورةً ذهنيةً عامةً عن صابئة حران، من خلال تراث شفوي غني لعل إرهاصاته وبداياته الأولى تعود إلى عصور الصراع بين المسيحية والوثنية مع بدايات القرن الثاني الميلادي الذي ترك تداعيات سلبية بالغة السوء على العلاقة بين

(126) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 52، ص 77، وأبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق هانس رويرت رويمر (القاهرة: منشورات المعهد الألماني للآثار، 1983)، ج 9: الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر، ص 22.

(127) إيثل ستيفانا دراور، الصابئة المندائيون في العراق وإيران، نقله إلى العربية نعيم بدوي وغضبان رومي (بيروت: [د. ن.]، 2005)، ص 56.

النصارى السريان وصابئة حران. وربما شرع الكتّاب السريان في جمع هذا التراث الشفوي وتدوينه منذ منتصف القرن الرابع الميلادي.

- انتقل ذلك التراث السرياني بشقيه المدوّن والشفوي إلى المصادر العربية بطرائق شتى، أغلبيتها كانت نقلًا عن رسائل سريانية مدوّنة، كما نلاحظ عند النديم والبيروني والمجريطي وشيخ الربوة الدمشقي. تاركًا صورةً ذهنيةً سلبية عند عامة المسلمين عن صابئة حران، خصوصًا ما يتعلق منها بأمر ديانتهم، ولا سيما تلك الشعائر السرية التي نسبت إليهم، مثل شعيرة تقديم الأضاحي البشرية إلى آلهة هيكل القمر في حران.

- أما الشق النقدي لهذه الصورة الذهنية فتلخص في روايات وشهادات شفوية أيضًا استقاها بعض الكتّاب المسلمين ودوّنوها، ولا سيما أحمد بن الطيب السرخسي الذي ربطته علاقة قوية بثابت بن قرة أحد أبرز المراجع الدينية الحرنانية في بغداد. والمسعودي الذي زار حران بنفسه، واستقى مادته عن صابئة حران من خلال شهادات شفوية نسب معظمها إلى أحد الحرنانية الذين قابلهم في حران ويدعى مالك بن عقبون.

- أيًا يكن أدّى ذلك التراث دورًا في تردي أوضاع الصابئة الحرنانية في العصر العباسي، إذ نكل الخليفة هارون الرشيد بالحرنانية على خلفية اتهامهم بتقديم أضاحٍ بشرية في معبدهم الرئيس في حران، ومن ثم كاد يستأصل شأفتهم. وحذا حذوه ولده الخليفة المأمون الذي اضطهدهم بدوره، وبلغ الأمر ذروته عندما استفتى الخليفة القاهر الفقهاء في شأن ذمة صابئة حران، فأفتوه بأنهم قومٌ لا ذمة لهم، وبعدم جواز قبول الجزية منهم. وظل الأمر على هذا المنوال حتى تمكن أبو إسحاق الصابئ في عهد الخليفة الطائع لله من استصدار منشورٍ من الخليفة يقضي بمعاملة صابئة حران معاملة أهل الذمة وصيانة معابدهم وأموالهم ومهجهم، وبذلك استطاع الحرنانية تلافي الآثار التي خلفتها إجراءات الخليفة القاهر في شأنهم.

الورقة الثانية عشرة

خطاب الأقليات الدينية الشفوي والعيش المشترك في الإيالة التونسية العثمانية

محمد المريمي

مقدمة

يتحمّل التاريخ الشفوي بُعدين: يمثل الأول منهما شهادة بالنسبة إلى الباحث تتيح له معرفة في مجال اهتمامه. وقد لا يقرّ بعضهم بقيمتها فيذهب هؤلاء إلى القول إن مجال المعرفة يقترن بالكتابي ولا دخل للشفوي فيه فيبررون ذلك بالقول «إذا ضاعت الوثيقة ضاع التاريخ». ويتمثل البعد الثاني في أن الشفوي يكون أيضًا فعلًا وممارسة اجتماعيةً فيرتبط بالفاعل الاجتماعي أو بالمجموعة باعتبارها مجموعة.

لدراسة التاريخ الشفوي، اخترنا القطر التونسي الذي تتعدد فيه مقوّمات الهوية وسنركز على مثال جزيرة جربة الواقعة في الجنوب الشرقي التي تتميز بشكل لافت بتعدد أقلياتها من الأمازيغ (البربر) واليهود والإباضية وجميعها أقليات بالنسبة إلى أغلبية السكان العرب والمالكية خلال العصر الحديث. وسكنتها فئات أخرى مالكية وحنفية وعرب كانت في وضع الأقليات أيضًا بالنسبة إلى الأكثرية الإباضية والأمازيغية المحلية.

كانت الكتابة في مجتمع جربة خلال العصر الحديث وحتى قبله محملًا لمجالات مختلفة. وكانت الكتابة لدى أهل جربة أداة تكتسي أهميةً كبيرة مقارنة بجهات أخرى في البلاد التونسية[1].

بقيت في المقابل مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية ترتبط بحقوق الناس ومصالحهم خارج نطاق الكتابة فنشأت حينئذٍ أغراض وأبواب تخص دائرة التاريخ الشفوي. وكانت الحقول المعنية بمجالات الكتابي والشفوي مستقلة بعضها عن بعض ولكل حدوده. ولم يكن استعمال المحمل الشفوي في الأغلب من دون وعي المجموعات المحلية والأقليات بذلك. وكان الهدف من اختيار الشفوي في هذا المجال أو ذاك تكريس هوية الذات الجماعية وتحقيق سياسة مضبوطة في مجال التواصل مع الآخر.

نختار في هذه الورقة المتعلقة بالشفوي حالتين: تتمثل الأولى في تاريخ روايات الأصل (أي التحدّر النسبي) عند المجموعات المحلية؛ والثانية في عقود ملكية أوقاف المساجد الإباضية والملكية العقارية الجماعية ليهود جربة. إذ اشتركت روايات الأصل وعقود الملكية عند بعض الأقليات هناك في انتمائها إلى التاريخ الشفوي.

كان الهدف من نسج هذا الخطاب الشفوي هو تعليم ما ينتمي وما لا ينتمي إلى المجموعة. ويمكّن الخطاب ذاته من رسم حدود بيّنة مع الغيرية. كما كان أداة لرسم هرم اجتماعي يكون للمجموعة المعنية فيه مكانة ترتضيها لنفسها أو تطالب بها.

يُمكّننا اختيارنا حالة جزيرة جربة من إماطة اللثام عن الوثيقة الشفوية وأهميتها وما تتيحه في العلاقة بالتنظيم الاجتماعي لكل فئة محلية وفي تواصلها مع غيرها. ويطرح تناول الشفوي في علاقته بالأقليات أسئلة عدة: ما خصائص محمل الشفوي وما الجدوى منه وما هي حدوده؟ وما مجالات

(1) عرفت بعض العائلات الإباضية في جربة بامتلاكها مكتبات خاصة منذ قرون إلى اليوم، نذكر من بينها عائلة الباروني بالحشان في بني ديس وغيرها.

استعماله، وما الحقوق التي يضمنها؟ وما حقيقة العلاقات الاجتماعية التي تتخفى وراء الشفوي في المجالات التي تنشأ وتروّج وتنقل عن تاريخ الأصل أو عقود الملكية؟ ومتى يتوقف العمل بأداة الشفوي ليتحول هو بدوره إلى كتابي في العلاقة بالعيش المشترك؟

أولًا: الشفوي محمل لدى الأقليات في جربة

كانت الكتابة في جربة خلال العصر الحديث محملًا يعكس جانبًا كبيرًا من حياة الناس ونشاط عيشهم. وخلّف لنا الإخباريون المتسبون إلى الجزيرة مؤلفات[2] لم تشهد مناطق أخرى في البلاد مثيلًا لها[3]. فاهتم أصحابها ببعض الأبواب من بينها التعريف بالجزيرة ومعالمها ومشايخها ومجالس العلم فيها ومدارسها والحوادث التي عرفتها... إلخ. ونشأت الكتابة في تلك الأغراض لتميز الإسطوغرافيا المحلية للجزيرة في الأمد البعيد[4].

---

(2) سليمان بن أحمد الحيلاتي، علماء جربة المسمى رسائل الشيخ بن أحمد الحيلاتي الجربي: في ذكر علماء جربة وأماكن أضرحتهم والحوادث التي وقعت في أيامهم ومجالسهم العلمية، تحقيق محمد قوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)؛ محمد أبو راس الجربي، مؤنس الأحبة في أخبار جربة، حققه ومهد له وعلق عليه محمد المرزوقي؛ قدم له حسن حسني عبد الوهاب (تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1960)؛ سعيد بن الحاج علي بن حمزة بن تعاريت، رسالة في تاريخ جربة، في تراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها من بني سمومن وبني جلود، مخطوط بالمكتبة البارونية الخاصة، الحشان، جربة، 1857؛ وسالم بن يعقوب، تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية (تونس: سراس للنشر، 2006)، ويوسف بن أمحمد الباروني، جزيرة جربة في موكب التاريخ، تحقيق وإعداد سعيد بن يوسف الباروني، <http://www.elbarounia.com/LIVRE_youssef.pdf>.

(3) إذا ما استثنينا الإخباريين الموالين للمخزن، انظر: أحمد عبد السلام، المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19م: رسالة في تاريخ الثقافة، نقلها من الفرنسية إلى العربية أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحاليوي (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1993).

(4) Mohamed Mérimi : «Sulaymân al-Hilâtî: L'Information historique et les structures du pouvoir ibadhite à Djerba,» dans: *Savoirs historiques au Maghreb. Construction et usages*, Sous la direction de Sami Bergaoui et Hassan Remaoun (Tunis: CERES, 2006), pp. 41- 52, et «Les Chroniques de Sulaymân al-Hilâtî et Mohamed Abou Ras et construction de deux mémoires discordantes relatives à l'île de Djerba,» dans: *Ecritures de l'histoire du Maghreb: Identité, mémoire et historiographie*, coordonné en collaboration avec Abderrahmane Elmoudden et Abderrahim Benhadda, Série colloques et séminaires; 138 (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2007), pp. 39-58.

بقيت أغراض أخرى ترجع إلى الشفوي وتتعلق بجوانب من حياة الناس اليومية ولها علاقة بحقوقهم ومصالحهم المباشرة. وكانت حقول الشفوي مستقلة تمام الاستقلال عما هو كتابي وبين بعضها بعضًا، فكان لكل محمل علاماته الخاصة وحدوده المميزة. وتبعًا للمجالات التي وقع اختيارنا عليها نطرح الأسئلة الآتية: ما منزلة رواية الأصل لدى المجموعات المحلية في جربة وما هي قراءاتها؟ وما هي عقود الأوقاف المحمولة شفويًا وما الذي تخفيه وراءها؟

1- رواية الأصل لدى المجموعات المحلية

كان كلّ فرد من سكان جربة - كما هو الحال في مناطق أخرى - محكومًا بالانتماء إلى مجموعة محلية عن طريق عناصر من بينها رواية الأصل. ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف: يُحيل الصنف الأول على الانتماء الأهلي (الأمازيغ واليهود)؛ والثاني على مجموعة «الغرباء» الوافدين (العرب والأشراف ويهود الحارة الكبيرة)؛ وصنف ثالث يتخلّى أفراده عن رواية أصلهم الأول لينشئوا رواية في علاقة مباشرة بمجتمع القبول (الأعشاش)[5].

يذكر ابن خلدون أن أهل جربة قبائل أو فروع من كتامة (سدويكش وصدغيان) ومن نفزة وهوارة وغيرها[6]. ويثبت ابن خلدون ومن تبعه أن هذه القبائل تتحدر من جنس البربر، إذ يتكلمون لهجات بربرية[7].

---

(5) محمد المريمي، «الفئات الاجتماعية بجربة وعلاقتها بالسلطة المركزية خلال العصر الحديث» (رسالة كفاءة في البحث، إشراف عبد الحميد هنية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1990).

(6) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: وهو تاريخ وحيد عصره عبد الرحمن إبن خلدون المغربي، 7 ج (بيروت: منشورات دار الكتاب اللبناني، 1960)، ج 6، ص 847-848.

(7) C. Le Bœuf, «Notes sur les tribus de la régence de Tunis,» *Revue tunisienne*, no. 33 (1902), p. 282.

ينسحب على قبائل جربة ما ينسحب على غيرهم. فتذكر ل. فالنسي (L. Valensi) في دراستها قبيلة الهمامة أنها كانت تتكوّن من عائلات كبيرة تعرف بانتمائها إلى شجرة عن طريق الاسم الذي يُحيل على الجد المؤسس الذي قد يكون حقيقيًا أو مزعومًا[8]. وبذلك ينشأ الخطاب الشفوي القائم على الانتماء القبلي. ويشكل الخطاب الشفوي مع ذلك أداة لرسم هرم اجتماعي يكون للمجموعة فيه مكانة.

شكلت رواية الأصل لدى أهل جربة عنصرًا من عناصر هويتهم وانعكس هذا المكوّن على حياة الناس اليومية. ففي المجال المعيشي يمكن معاينته من خلال أسماء الأفراد وأسماء المنازل والأراضي ومكوّنات الحومة التي تمثل الوحدة الترابية والاجتماعية للتقسيم المحلي. وتميزت كل حومة، إلى اليوم، بعائلاتها وأسمائها ويجمع بين أفرادها الدم والقرابة والجوار... إلخ. وتشد منازلها مسالك محلية ويحكمها نظام يقوم على التكافل في المناسبات الدينية وغيرها[9].

لم يكن العنصر الذي يمثله رواية الأصل لدى أهل جربة ليفي بالحاجة ويستجيب بمفرده لما هو مطلوب لمجابهة الأحوال الطبيعية، حيث كانت نتائجه على المجال المعيشي محدودة. كان الانتماء العرقي عند أهل جربة كما هو الحال عند غيرهم بمنزلة تعبير عن مرحلة بدائية من التنظيم الاجتماعي والسياسي مقارنةً بما هو مطلوب للاستجابة لمتطلّبات الحياة. ولم يكن العنصر ذاته يمكن من بناء هرمي يسمح بتبوؤ أعلى هرم السلم الاجتماعي، حيث كانت تشاركهم أعراق أخرى منافسة.

عمد أهل جربة بالتوازي مع انتمائهم القبلي والعرقي إلى الانتماء إلى التفكير الإباضي. وبدايةً من أول القرن الثاني للهجرة مع دخول الإباضية

---

(8) Lucette Valensi, *Fellahs tunisiens, l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles*, Civilisations et sociétés; 45 (Paris; La Haye: Mouton; [Paris]: École des hautes études en sciences sociales, 1977).

(9) Pierre Foissy, «L'Entraide dans les sociétés autochtones nord-africaines: L'Entraide dans l'île de Djerba,» *L'Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA) (1937), et H. Parmentier, «L'Entraide chez les berbères ibadhites du M'zab,» *L'Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA), 1er trimestre, no. 33 (1946).

إلى المغرب[10] انخرط أهل جربة في هذا الانتماء العقائدي ليجعلوا منه أساسًا لتنظيم مجتمعي يحوي المجال المجتمعي للمحلي، فكان المسجد ينظم الحومة وحوله تجري هيكلة الإقليم والطائفة، بل جربة بأكملها. وتؤدي الجماعة في كل مستوى من هذه المستويات الدور الأهم في ما يخصها[11].

تكتم أهل جربة على رواية الأصل التي تتعلق بالعرق والانتماء بشكل أو بآخر خلال العصر الحديث وروّجوا للانتماء إلى الإباضية. وكانوا يسعون من وراء ذلك إلى أمرين: يتمثل الأول في احتواء العنصر العربي (عائلة الباروني) الذي يشارك في الانتماء الإباضي، ثمّ إن هذا الانتماء يسمح بتنظيم مجتمعي أرقى من الانتماء العرقي[12].

تبعًا لذلك، طوّر أهل جربة رواية الانتماء إلى الإباضية وتكتموا على رواية الأصل في العصر الحديث. وكانت الغاية رسم حدود مع الآخر بفعل المذهب لا بفعل رواية الأصل. وتولى العنصر الإباضي حينئذٍ نتيجة ذلك منزلة الفئة الأرقى في السلم الاجتماعي بل والسياسي أيضًا بفضل النظام الإداري[13] المعروف بـ «العزابة» الذي يشقه التفكير المذهبي. وكان هذا الانتماء محددًا للعلاقة مع الفئات الأخرى المكوّنة للمحلي بالجمع.

من جهة أخرى، تفيد وثائق الجنيزة (Geniza) التي درسها الباحث الأميركي غويتن س. د. (Goïten S. D.)[14] أن اليهود لم يُنشِئوا في البداية وحتى القرن

---

(10) أحمد الياس حسين، الأباضية في المغرب (مسقط: مكتبة الضامري، 1996)، ص 20.

(11) محمد المريمي، إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث، تقديم عبد الحميد هنية، دراسات تاريخية؛ 14 (تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ودار الجنوب للنشر، 2005).

(12) Le Bœuf, p. 282.

(13) يتمثل نظام العزابة في مجمل المؤسسات التي اعتمدها إباضية جربة (ونظراؤهم في جبل نفوسة ووادي ميزاب) على مستوى جربة وعلى مستوى شتات أهل جربة في مجتمعات القبول حول البحر الأبيض المتوسط. انظر: فرحات الجعبيري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة (تونس: المعهد الوطني للآثار والفنون، 1975)، والمريمي، إباضية جزيرة جربة.

(14) S. D. Goitein, *A Mediterranean Society; The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols (Berkeley: University of California Press, 1971-1978).

الرابع عشر روايةً أخرى غير تلك التي تجعل منهم أهليين. وإذا افترضنا أنهم تحدروا من وجهات جغرافية مختلفة ووفدوا على جربة نتيجة حركة هجرة، فإنهم نسوا انتماءاتهم السابقة وتبنوا الانتماء إلى أرض إقامتهم[15].

حصلت لدى يهود جربة نقلة نوعية في رواية الأصل لما وفدت على الجزيرة جالية يهودية ثانية كانت تروّج لرواية أصل في علاقة بالأندلس واستقر أفرادها في الحارة الكبيرة[16] على مشارف حومة تاوريت[17] التي تسكنها فئة «الغرباء» من المسيحيين، خصوصًا من المالكية. وتبنى «يهود جربة» القاطنون «ديغت» حينئذٍ رواية أصلًا كان محملها بيعة «الغريبة» قبل أن تنعكس في شكل معلم ديني وتصبح فاعلًا أساسًا في الوجود اليهودي في جربة. وتثبت الرواية أن يهود الحارة الصغيرة (ديغت) يتحدرون من أصول تقترن بأورشليم القدس أو بيت المقدس. فأنشأ هؤلاء رواية في علاقة بجذور شرقية مقابل رواية أهل الحارة الكبيرة ذات العلاقة بجذور إسلامية غربية. فحصل تنافس بين قدسية رواية يهود الحارة الصغيرة والتفوق المادي والحضاري الذي تريد رواية أهل الحارة الكبيرة تسليط الأضواء عليه[18]. ومهما يكن من أمر، بقي يهود جربة، أي أهل ديغت أو الحارة الصغيرة من منظور إباضية جربة جزءًا من أهل الجزيرة، فانخرطوا في «أهليتهم».

في السياق عينه، كانت عائلات تسكن جربة تعلن أنها وافدة على الجزيرة. وشمل مطلب الهجرة كلًّا من العرب المالكية ويهود الحارة الكبيرة. أنشأت

(15) Mohamed Mérimi, *Juifs de Djerba et stratégies identitaires* (Tunis: La Maghrébine pour l'Impression et la Publication du livre, 2012). Voir aussi: Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé: De la Bible au sionisme*, traduit de l'hébreu par Sivan Cohen-Wiesenfeld et Levana Frenk (Paris: Fayard, 2008).

(16) Ibid.

(17) يذكر الحسن الوزان في شأن هذا المدشر الذي يصفه بالكبير أنه: «يقطن فيه التجار الغرباء من مسلمين ونصارى»، الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف أفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، ط 2، ج 2، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر (بيروت: الغرب الإسلامي، 1983)، ص 93-94.

(18) Mérimi, *Juifs de Djerba*.

العائلات التي تنتمي إلى حومة السوق (تاوريت) تاريخ أصلها اعتمادًا على أنها وافدة على جربة. ومن الأمثلة على ذلك عائلات المنياوي والجمني. وكانت عناصر هوية هذه العائلات محل تجاذب بين أطراف عدة. كانت الفئات الأهلية تعترف للعائلات الوافدة على جربة فتنعتها بالعائلات «الغريبة» وتجرّدها من صفاتها الأخرى (الأصل القبلي والمرجع الديني).

في المقابل، تتمسك عائلة المنياوي، بنسبتها إلى الولي صالح سيدي حميد من قبيلة الحمارنة، جدها المؤسس وهو نفسه يرجع نسبه إلى جد لفريق من الأشراف[19]. وينسب آل الجمني إلى جدهم إبراهيم الجمني الذي ينعت بعلم الأعلام والفاضل. كما ينسبون إلى بلدة جمنة في صحراء بلاد الجريد وينتهي نسبهم إلى المقداد بن الأسود الكندي. من إحدى قرى المدينة المنوّرة. انتقل جد العائلة معين ونزل جمنة وهي قرية من قرى نفزاوة واستوطنها وتناسل منه أجداد الشيخ إبراهيم. وكانت بعض عائلات أعيان الدين تشترك في انتمائها إلى فئة الأشراف وإن اختلفت في أصولها[20].

ونجد ضمن سكان جربة فئة «الأعشاش». وهم عرب يوزع أفرادهم بين مختلف أقسام الجزيرة[21]. استمرت أسماء هؤلاء تحيل على صفة الفئة الوافدة من خلال الانتماء القبلي و«تنسى» في المقابل انتماءهم العَقَدي لأنهم كانوا من منظور إباضي «مخالفين». وكان وصفهم بالأعشاش فرضه عليهم الإباضية، وكان حينئذٍ الطرف الأهلي الأقوى محليًا. واتخذوا في مجتمع القبول من نمط مسكنهم وحالتهم الاجتماعية المميزة علامات لرسم هوية داخل الجزيرة نزح «الأعشاش» من الخارج من مناطق ريفية إلى منطقة حضرية تميزها دينامية اقتصادية طلبًا للعمل[22].

---

(19) أرشيف عائلة بلطيف.

(20) حسين خوجة، ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان، تحقيق وتقديم الطاهر المعموري (ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1975)، ص 130.

(21) الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر رقم 49 بتاريخ 1159-1160/ 1746-1747.

(22) المريمي، «الفئات الاجتماعية».

اشتغلت الفئات السُنّية من مالكية وحنفية وأشراف وعرب وأعشاش كل من موقعه للتأسيس لبناء هرمي مجتمعي محلي منافس للمنظومة الإباضية، ولما كان معتمدًا تقليديًا في الجزيرة. وجمعت جزيرة جربة حينئذٍ فئات اجتماعية ذات روايات أصل شفوية متباينة. وانعكست كلها بشكل أو بآخر على الأرض في التوزيع السكني[23] وفي العلاقة الاجتماعية. وكان أثر الانتماء العرقي محدود الانتشار، لكن ما هو ثابت أن أصحاب التفكير الإباضي بتنظيمهم تمكّنوا من الهيمنة على الظاهرة العرقية لبعض الفئات (الأعشاش، يهود) وفشلوا في تطويع بعضها الآخر. وتمثل انفلات العائلات الشريفة في أنها وجدت مقابل شرفها امتيازات منحتها لها القوى الخارجية، لا سيما جهاز المخزن في تونس. فتحصل أفراد عائلات المنياوي والجمني على الدعم والامتيازات. وتمكّنت تلك العائلات من إنشاء نموذج مجتمعي منافس للمنظومة الإباضية. ولئن لم تتمكن من تقويضها تمامًا، لكنها نجحت في الأمد البعيد في إضعافها[24]. والسؤال هو ماذا كان الأمر في ما يهمّ عقود الأوقاف الشفوية؟

2- عقود الأوقاف الشفوية وملكية اليهود الجماعية

- تتوافر في أرشيفات العائلات الخاصة بعض الوثائق المكتوبة ذات الصلة المباشرة بالأوقاف الموقوفة على مساجد الإباضية في جربة. ونشرت منها حالة وحيدة تتعلّق بأوقاف جامع بني لاكين[25]. وتحتفظ بعض العائلات إلى اليوم بمثل هذه الوثائق، من ذلك أننا عثرنا في صيف 1990 على وثيقة في بعض أوقاف جامع الساطوري[26].

---

(23) Salah-Eddine Tlatli, «L'Evolution du peuplement et de l'habitat djerbiens,» Papier présenté à: *Séminaire pour la sauvegarde de l'architecture et de l'environnement de djerba (23-26 Janvier 1975): Communications et recommandations* (Tunis: Association de sauvergarde de Djerba, [1975]).

(24) المريمي، إباضية جزيرة جربة.

(25) الجعبيري، ص 234.

(26) محمد المريمي، «الذاكرة العائلية وواقع مجموعة مستاوة في جزيرة جربة خلال القرنين 18 و19 م،» مجلة معهد الآداب العربية، السنة 65، العدد 190 (شباط 2002)، ص 47-78.

تسند إلى هذه الوثائق أسماء وعناوين مختلفة، فيعرف بعضها بلفظة «بيان» أو «زمام» أو «قائمة»، وهي عبارة عن إحصاء أملاك مساجد تكون الغاية من كتابتها تحديد أملاك المؤسسة الدينية. ونجد ما يماثلها لدى مجموعات دينية أخرى لكن لأغراض مختلفة لا للغايات ذاتها. وتنسب الأملاك في الحالة التي نحن فيها إلى «جماعة المصلين»، فبالنسبة إلى وثيقة جامع بني لاكين مثالًا نقرأ ما يلي: «هذا بيان تحديد أملاك جماعة المصلين بجامع لاكين بحومة غيزن»[27].

تزعم الإسطوغرافيا الإباضية أن هذه البيانات كان من المفترض أن يحفظها أرشيف عائلة بومسور الخاص، حيث كانت لهذه العائلة مكانة خاصة لدى إباضية جربة[28]. كما أدى أفراد العائلة دورًا مهمًّا في مختلف فترات تاريخ الجزيرة[29]. فكان من التقاليد والعرف أن يشغل أفراد العائلة إدارة أوقاف المساجد على الأقل الإباضية الوهبية. وتعرف المؤسسة المعنية بلفظة «تغميت» (لعلها تعادل مؤسسة جمعية الأوقاف التي أنشئت نحو عام 1874). وبناء عليه، كان من المفترض أن نجد الأوقاف الإباضية تنقل من جيل إلى جيل ضمن الأرشيف الخاص لعائلة بومسور. لكن يذكر أفراد العائلة أن هذه الوثائق في الحالات كلها ضاعت. من هنا، تهدف كتابة مثل هذه الوثائق إلى المحافظة المادية على الوقف الإباضي فحسب من باب التأسيس لذاكرة جماعية. ولم يكن الهدف في المقابل حفظ الحقوق فذلك شأن موكول إلى هياكل النفوذ المحلية، خصوصًا «جماعة المصلين». لذا، لم يكن الأمر يحتاج من الناحية الإجرائية إلى تدخل الجهاز القضائي الرسمي (عدول الإشهاد، قاضي).

تمكّن وثائق وقف «جماعة المصلين» من تحديد الأملاك من حيث طبيعتها (جنان وموضع وموضع داخل آخر - زيتونة - زلماطي ونخلة... إلخ) بما تحويه أحيانًا وموقعها بحدودها الأربعة. وتمثل عناصر التعريف هذه

---

(27) الجعبيري، ص 234.

(28) المصدر نفسه.

(29) الحيلاتي، علماء جربة.

مؤشرات لعقود وقف شفوي ميزت المدرسة الفقهية الإباضية في جربة، فتمثل تلك الوثائق المكتوبة حينئذٍ حصيلة عقود شفوية أبرمها في المسجد المحبس الإباضي بحضور العزابة وفقًا للعرف. وكأن إباضية جربة يمتثلون إجرائيًا للقوانين الإسلامية الأولى، إذ لم يكن يفرض في البداية على الواقف كتابة عقود الأوقاف ولم تكن الكتابة تشكل حينئذٍ شرطًا من الشروط الضرورية لكل فعل ذي صبغة قانونية[30]، فكانت عقود الأوقاف الإباضية تبرم تبعًا لذلك خارج الزمن السياسي والمجتمعي الرسمي[31].

أنشأ الإباضية عقود أوقافهم بصيغة الشفوي عن وعي، تمامًا كما اختاروا، في المقابل، الكتابة في باب النوازل التي ترفع أمام العزابة ويحكم أعضاؤها فيها وكانت النوازل تحرر في سجلات أو دفاتر بخط أعضاء هيئاتها. وتحفظ في المكتبات الخاصة اليوم أمثلة على ذلك منها مثال لدفتر نوازل تتصل بموضوع الطلاق والنفقات بين عامي 1679 و1790[32].

ينسحب التمشي الإباضي على جربة ومثيلاتها، إذ يلاحظ الضابط السامي لدائرة غرداية في تقرير يرجع إلى عام 1885 أن أوقاف وادي ميزاب ترجع إلى فترة تأسيس القصور. ويشير إلى أن عددها ما انفك يرتفع منذ ذلك الحين بمؤسسات متتالية. لكن لم يمكّن فحص دفاتر المساجد كلها وجوامع المنطقة للمعمرين سوى من اقتناء معلومات غير كافية وغير كاملة. كذلك لم تسمح البحوث المتعلقة بأملاك الوقف في المنطقة التي أنجزتها السلطة العسكرية الاستعمارية بعيد احتلال الجزائر من الكشف عن أي أثر لأي جرد محتمل. فكان الشفوي حينئذٍ أداةً فاعلةً في وادي ميزاب، كما كانت كذلك لدى نظرائهم

(30) Mohamed El Aziz Ben Achour, *Le Habous ou waqf : L'Institution juridique et la pratique tunisoise, in hasab wa nasab, parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, sous la dir. De Sophie Ferchiou, 2ᵉ ed. (Paris: CNRS, 1992), p 65.

(31) نشير إلى أن جزيرة جربة كانت خلال العصر الحديث تخضع لأتراك طرابلس (1551-1610 تقريبًا) ثم لأتراك تونس العثمانيين بداية من ذلك التاريخ، انظر: محمد المريمي، «الفئات الاجتماعية».

(32) الجعبيري، ص 275.

في جربة. ويرجع أول عقد مكتوب لوقف إباضي إلى بداية القرن التاسع عشر، وبالتحديد إلى عام 1804، نشرته مارسيل مرسييه[33] (Marcel Mercier).

مقابل هذا الاختيار الإباضي، كان «الغرباء» (مالكية وحنفيّة)[34] يحرصون منذ بداية القرن السادس عشر، بل حتى قبل ذلك، على كتابة عقود أوقافهم لضمان حقوقهم. إذ كان يعيش المالكية والحنفية في محيط إباضي معادٍ لهم، ولا يوفر الضمانات التي يطالبون بها. وحذا هؤلاء حذو المجتمعات المستقرة في مدن القارة لتبرير حقوق ملكيتهم بما في ذلك ملكية الأوقاف. وبناء عليه، كانت الإثباتات المعتمدة في آلية التوقيف مختلفة في الجزيرة من مجموعة عَقَدية إلى مجموعة أخرى.

- تتيح الوثائق ذات الصلة ببيعة الغريبة[35] القول إنّ يهود جربة اهتموا أيضًا بإنشاء أملاك أوقاف معالمهم الدينية مثلهم مثل باقي فئات المجموعات المحلية في الجزيرة[36]. وكتب فليكس ألوشي (F. Allouche) نصًّا هو نقل لرواية شفوية يرجع تاريخها إلى عام 1931، ثم نقلها عنه في عام 1989 الألماني فروند (Freund)، ورد فيها ما يلي: «كان كامل المنطقة المحيطة بالغريبة يسكنه على ما يبدو يهود جربة، وحاول قائد مسلم ذات يوم تشتيت المجموعة اليهودية وتحويل الغريبة إلى جامع، لكنه لم يفلح، حيث كان سيؤدي مثل هذا العمل إلى جفاف هذه المنطقة الخصبة بالمياه الجوفية في بضعة شهور. وشاهد القائد العربي منابع المياه تجف الواحد تلو الآخر والمواشي تهلك ورجال عشيرته

(33) Marcel Mercier, *Etudes sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab* (Alger: Jules Carbonel, 1927).

(34) بالمكتبة الوطنية بتونس، أجوبة عظوم، كتاب مخطوط 2 ج، رقم 4854.

(35) يحتفظ في الأرشيفات الوطني التونسي بوثائق تتعلق بأوقاف بيعة «الغريبة» الخاصة بيهود جربة.

(36) Mohamed Mérimi, «Les Waqfs juifs de Djerba en Tunisie à l'époque coloniale et précoloniale,» papier presenté à: Les Fondations pieuses waqfs-habous chez les Chrétiens et les Juifs en terre d'Islam, Colloque international organisé par Sabine Saliba, Randi Deguilhem et Bernard Heyberger, L'IISMM avec la participation du Campus Condorcet, IREMAM, CNRS et l'EPHE, Paris, 3-4 Novembre 2011 (en cours de publication).

يموتون الواحد بعد الآخر مصابين بداء إلهي خفي، وكان على درجة كافية من الفطنة ليتنبه إلى أن في ذلك إنذارًا من الله القوي القدير، فبادر مسرعًا إلى إعادة البيعة والأراضي المحيطة إلى يهود جربة محققًا بذلك رضا الجميع ومنذ ذلك العهد، أصبحت «الغريبة» موقع حجّ لليهود والمسلمين ولكل ذي عقيدة»[37].

تمثل هذه الرواية الأسطورة شهادةً تناقلها اليهود جيلًا بعد جيل، لم تكن الوحيدة الخاصة بهم. وتقع الغريبة في حومة بني ديغت من قسم بني ديس[38]، ولم تكن الغريبة البيعة الوحيدة بالنسبة إلى يهود جربة، إذ يشير أدوفيتش (Udovitch) وفالنسي (Valensi) إلى أن الحارة الكبيرة وحدها كانت تُعد إحدى عشرة بيعة[39] ولم تكن رواية ألوشي الوحيدة التي اتخذت من بيعة الغريبة محورًا لها[40].

مهما يكن الأمر، من الطبيعي أن تتعدد الروايات الضامنة لحياة فئة اجتماعية بقيت متميزة في محيط اجتماعي مختلف عنها. وإذا ما سلّمنا برواية ألوشي فيمكن أن نلاحظ أن أسطورة الغريبة الواردة في نصه اتخذت من النظام العقاري الذي يهم محورًا لها. وجعلت من أرض اليهود عبارة عن ملكية سامية للغريبة، الولية الصالحة.

عندما ندرس هذه الأسطورة من الداخل نلاحظ أنها تخضع لمنطق منسجم وحوادثها تتعاقب تباعًا. واتخذت الأسطورة من المنطقة المحيطة بالغريبة الإطار الجغرافي لها وقد لا تكون تلك المنطقة سوى الحارة الصغيرة التي يسكنها اليهود إلى اليوم وتضم معلم الغريبة نفسه والمناطق المحيطة وكانوا

---

(37) Félix Allouche, «Pèlerinage à la GHRIBA,» cité par: W. S. Freund, «««La GHRIBA»: Rendez-vous séculaire sur l'île de Jerba,» in: Walter Nutz (Hrsg.), *Kunst, Kommunikation, Kultur: Festschrift zum 80. Geburtstag von Alphons Silbermann* (Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1989), p. 296. (cité dans: *L'Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA), no. 165, 1990-1991).

(38) أبو راس الجربي، مؤنس الأحبة، ص 85.

(39) A. L. Udovitch et L. Valensi, «Communautés juives en pays d'Islam: Identité et communication à Djerba,» *Annales E.S.C.*, no. 3-4 (1980), p. 765.

(40) محمد العربي السنوسي، «أسطورة الغريبة ويهود جربة إلى الحرب العالمية الثانية،» في: دراسات في تاريخ جربة (تونس: اللجنة الثقافية بميدون، 1996)، ص 155 وما بعدها.

يتعاطون فيها النشاط الفلاحي، وكانت مزدهرة في إنتاجها، وأراضيها مروية بمياهها الجوفية، تستمد توازنها الطبيعي والبشري من «بركة» الغريبة وقدرتها القدسية. وكانت «البركة» محل عقيدة من الجميع[41]. ولم تتضمن الأسطورة إطارًا زمنيًا محدودًا واضحًا فظهر يهود جربة من خلالها كفئة اجتماعية متجذّرة في واقعها، قديمة الاستقرار في محيطها منسجمة معه هادئة في حياتها، ولم يختل توازنها إلا عندما حاول «قايد» ما افتكاك المنطقة المحيطة بالغريبة من أصحابها اليهود وتحويل البيعة إلى مسجد.

عند دراسة هذه الأسطورة من الخارج نلاحظ أنها جعلت من يهود جربة مجموعة سكانية تناقض وجودها مع «العرب» الذين يقودهم «القايد». واعتبروا «العرب» من أتباعه كما تقدمهم الأسطورة في شكل بدو من خلال استعمالها لفظة «دوار»، وكانت تعتبرهم المجموعات المحلية بمن فيهم اليهود أنفسهم من ناحية السلم الاجتماعي من فئة «الغرباء» «وتنسى» الأسطورة ذكر «البربر» الإباضية الذين كانت تربطهم باليهود علاقات تاريخية.

تجسد تناقض اليهود مع «العرب» من المسلمين في تغيير اللوحة التي تمثل المنطقة المنتزعة من اليهود، فبمجرد انتقالها إلى القايد تنقلب معطياتها رأسًا على عقب وتفقد توازنها. وكان لتأثير «بركة» الغريبة ظواهر ملموسة جدًّا وأدت دور الوساطة بين اليهود والعالم المقدس. وسنحاول بالاعتماد على مؤشر مؤسسة القايد التي تضمّنتها الأسطورة أن نؤرخها ونتعرف على الأقل إلى الفترة التي حبكت خلالها خيوطها.

نحن نعلم أن مؤسسة «القيادة» يرجع ظهورها إلى أواخر العهد الحفصي في أفريقيا[42]. ودخلت تلك المؤسسة إلى جربة موقتًا خلال القرن السادس

(41) يعرف Levy Strauss البركة بقوله: «Force et action, qualité et état substantif et vertu à la fois, abstraite et concrète, omniprésente et localisée,» Cité dans: Raymond Jamous, *Honneur et Baraka: Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Atelier d'anthropologie sociale (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1981), p. 202.

(42) ر. برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى القرن 15م، نقله إلى =

عشر عندما عين درغوث باشا الغازي مصطفى «قايدًا» على الجزيرة في عام 968هـ/ 1567م، ودخلت فعليًا في عام 1156هـ/ 1743 - 1744م[43]. ولما كانت المؤسسة من المؤسسات المخزنية اعتمد متوليها على «العرب» حلفاء السلطة العثمانية، ولم يعتمد على «البربر» المخالفين لها. وساد التناقض بين اليهود و«العرب» «الغرباء» خلال مرحلة القياد في الجزيرة.

ذكر ابن أبي الضياف أن القايد حميدة بن عياد أمر أتباعه بنهب حارة اليهود ليشغلهم عن نفسه لما فرّ من جربة في عام 1209هـ/ في أيلول/ سبتمبر 1794م نتيجة هجوم علي برغل على الجزيرة[44]. واتخذ اليهود آنذاك كبش فداء لتجاوز أزمة نظام حمودة باشا. ويشير أ. مارتل (A. Martel) إلى أن ثورة عام 1864 أدت إلى اتخاذ حارتي اليهود من جديد كبش فداء بسبب تأزم الأوضاع السياسية العامة في الإيالة[45]. وبذلك أصبحت مكتسبات اليهود العقارية مهددة من جهة «العرب» منذ انتصاب مؤسسة القايد في الجزيرة.

ربما تفاقم الخطر المحدق باليهود وعقارهم عندما أقر حمودة باشا (1782 - 1813) سياسته في مدينة تونس الرامية إلى «منعهم من «شراء» ذلك ... حتى غلت أكرية دورهم وتضايقوا بسبب ذلك في السكنى مضايقةً أفضت إلى تعفن الهواء وانتشار أسباب الأمراض»[46]، «حتى أصبحوا عبيد جباية وآلة لغيرهم، ليس لهم من ثمرات خطط بلادهم إلا مشاهدة استئثار

= العربية حمادي الساحلي، 2 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج 2، ص 113، ومحمد الهادي الشريف، ما يجب أن تعرف عن تاريخ تونس: من عصور ما قبل التاريخ وحتى الاستقلال (تونس: دار سراس للنشر، 1980)، ص 55.

(43) انظر: المريمي، إباضية جزيرة جربة، ص 98 وما بعدها.

(44) أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق أحمد الطويلي، 8 ج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1989)، ج 3، ص 32.

(45) André Martel, *Les Confins Saharo-tripolitains de la Tunisie (1881-1911)*, 2 vols. (Paris : Presses universitaires de France, 1965), vol. 1, pp. 98-99.

(46) ابن أبي الضياف، ج 4، ص 287.

غيرهم بها»[47]. وكان شراء الربع والعقار بالنسبة إلى اليهود قبل ذلك «بلا حجر من حيث أنهم من رعايا المملكة»[48]، وصدر أمر محمد باي في صفر من عام 1275هـ/ 1858م بتسريح اليهود لشراء ما يملك من الربع والعقار في الحاضرة وغيرها وانتحال الفلاحة بمقتضى عهد الأمان، وبذلك أقرت سياسته المساواة بين مختلف رعايا الإيالة[49]. فشارك اليهود من جديد في امتلاك الأرض[50].

نستنتج أن اليهود مروا في علاقتهم بمسألة الربع والعقار بمرحلة صعبة امتدت من تاريخ انتصاب القايد في جربة في عام 1156هـ/ 1743 - 1744م إلى تاريخ صدور أمر محمد باي القاضي بتسوية اليهود مع غيرهم من رعايا السلطة المركزية في عام 1275هـ/ 1858م، وهي المرحلة التي قد تكون حبكت خلالها خيوط أسطورة الغريبة التي نتناولها بالدرس.

ثانيًا: البناء الهرمي والعلاقات الاجتماعية

وظفت المجموعات الإباضية ويهود جربة أداة الشفوي في أكثر من مجال من مجالات الحياة مقارنةً مع غيرهم. وكان الشفوي مبررًا يكرس في حالة رواية الأصل تنظيمًا ذاتيًا يعكس، كما رأينا، التكافل بين الأفراد داخل المجموعة الواحدة ويكرس كذلك في حالة ملكية الأرض حق ولاء الأفراد لهياكل النفوذ المحلي والانتماء إلى المجموعة. وكان الهدف من وراء استعمال أداة الشفوي لدى الإباضية ويهود جربة أيضًا هو اتخاذ موقع. فكان اختيار الشفوي عبارةً عن طريقة تبليغ أو تواصل مع الآخر، ولا سيما السلطة وأعوانها وحلفائها في الجزيرة.

---

(47) ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان.

(48) المصدر نفسه.

(49) المصدر نفسه.

(50) الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر رقم 1605، بتاريخ 1285/ 1868-1869.

مثّل نظام العزابة الذي يتجلّى في هياكل النفوذ المحلي أهل جربة. وكان لهذا التنظيم مؤسساته الخاصة والموزعة على المسجد والحومة والإقليم والطائفة وعلى الجزيرة بأكملها، بل يمتد جانب منه إلى خارجها، حيث توجد مجموعات الشتات في مجال الإمبراطورية العثمانية[51]. وكانت مكانة المساجد تستجيب لهذا التنظيم الهرمي، فلجماعة الحومة مساجد لاجتماعاتها، وكذلك تفعل جماعة الإقليم والطائفة. المهمّ هو أنه كان لهياكل النفوذ الإباضية حرية التحرك لامتلاك الأوقاف المحبّسة شفويًا والتصرف بها وفقًا للعرف. وتوخّى اليهود المنهج نفسه، إذ عاشوا في حالة «تعليب»[52] كاملة بالنسبة إلى المنظومة المحلية الإباضية في الجزيرة.

خلال عهد القيادة لم تنقطع علاقة إباضية جربة بالشفوي، لكن الشفوي الذي كان له معنى التواصل مع الغير لم يصمد كما سنرى لاحقًا، فكان يعبر حينًا عن المقاومة ضد الزوال فيتواصل في باب الحضور الإباضي ويكون حينًا آخر محل تفاوض وتفاهم وفي أحيان أخرى يتحول الشفوي إلى مكتوب، فيقبل شروطه فاعلون ويرفضه فاعلون آخرون[53].

ليس بوسعنا إدراك ظاهرة الشفوي لدى الإباضية كما وظفت في عقود الأوقاف من دون ربطها بممارسات مثل استعمال ملكية السجيل (يسمى اليوم في القانون الارتفاق). ويعني السجيل ملكية شخص داخل عقار يملكه شخص ثانٍ. وبعبارة أخرى يكون مالك الفرع غير مالك الأصل. فكانت ملكية السجيل في الأغلب أشجارًا مشتتة. ويكون مالك الأصل ملزمًا بريّ الفرع وتعهده وتسليم منتوجه لوكيل المسجد المعني. وفي حالة بيع السجيل فإنه يلفت الشاري إلى

(51) محمد المريمي، «مجموعات الجربيين الشتات وعلاقتهم بمجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث،» في: دراسات في تاريخ جربة، ص 82-103.

(52) نعني بهذه اللفظة وهي ترجمة من الكلمة الفرنسية emboitement أن النظام الإباضي كان يحوي المنظومة الجماعوية ليهود جربة، يهود الحارة الصغيرة، فكان هؤلاء يعيدون إنتاج النظام المحيط أو يكاد يكون الأمر كذلك.

(53) لا يسمح المجال لتناول دراسة الأسئلة والأجوبة الملحقة للعقود المختلطة التي نتناولها بالدرس لاحقًا ضمن هذه الورقة.

الوضع الذي يكون عليه المشترى. واستغلت ملكية السجيل بكثرة في ظاهرة التحبيس في جربة ووادي ميزاب وغيرها من مناطق الإباضية الأخرى.

يندرج استعمال السجيل ضمن سرية الممارسة والتكتم على علاقة الأفراد والمجموعات وهي علاقة تساير الصبغة الشفوية لعقود الأوقاف العامة الإباضية. وبذلك تجعلنا ظاهرة السجيل أمام خاصية من أهم خاصيات الممارسة الإباضية في باب الوقف العام إلى جانب استعمال محمل الشفوي، حيث كان لها ارتباط بالتنظيم الداخلي للمجموعات الإباضية وتحديد هويتها بالنسبة إلى الغيرية.

قبل التطرق إلى أسباب استعمال ملكية السجيل في ارتباطها بالشفوي والظاهرة الوقفية الإباضية عمومًا نشير إلى أن تنظيم الأوقاف الإباضية والاعتماد على طريقة الشفوي مكّنا من ربط العلاقة بالتراب وأكسبا أهل المذهب الإباضي قوّة مثّلها نظام العزّابة الذي تمثُّله هو بدوره مؤسسة المشيخة وترمز له.

أخضع الإباضية لنفوذهم فئات اجتماعية (اليهود) وأقصوا من أهلية جربة فئات أخرى (المالكية والعرب)[54]. وفرض، في هذه الأثناء، عدد من العائلات التي تنسب نفسها إلى «الشرف» (عائلات شريفة مالكية وحنفية) نفسها محليًا، فاعترفت السلطة المركزية لها بصفتها تلك[55]. وركز نظام البايات من جهته على أدوات عدة للنفاذ إلى المنظومة المحلية الإباضية وإضعافها.

ثالثًا: فتاوى المالكية وأوقاف الإباضية

قامت الحياة الجماعوية للفئات الإباضية في صيغتها المحلية (مقابل الشتات الجربي[56]) على أوقاف المساجد في الأساس. وكان الشفوي محملَ العقود المنشئة لتلك الأملاك كما ذكرنا بفعل العلاقة مع الغير خصوصًا.

---

(54) المكتبة الوطنية التونسية، عظوم، أجوبة عظوم، 2 ج، مخطوط بالمكتبة الوطنية رقم 4854.

(55) أسندت إلى عائلات تجارية امتيازات مثل دفع نصف الرسوم الجمركية على صادراتها ووارداتها. ولعائلات دين وعلم امتيازات أخرى جبائية ومالية من نوع الإعفاءات على العقارات والإحسانات.

(56) المريمي، «مجموعات الجربيين الشتات».

كان موضوع أوقاف الإباضية مصدر اهتمام علماء أفريقيا والأندلس والمغرب، وأصدروا في شأنه منذ القرنين التاسع والعاشر الهجريين/ الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين فتاوى عدة. ويتوافر لدينا في هذا الخصوص أمثلة عدة من بينها ما ورد في المعيار المغرب للونشريسي (المتوفى في عام 914هـ/ 1508 - 1509م) في مسألة التحبيس على مساجد الإباضية وعلى فقرائهم، حيث يقول: «وسئل سيدي عيسى الغبريني رحمه الله عن أناس من أهل المجّمة حبسوا على مساجد الإباضية وعلى الفقراء منهم الملازمين للمساجد المذكورة، فإن انقرضوا رجع ذلك لمن على مذهبهم بالجبل، فإن لم يكن رجع ذلك على جزيرة جربة وقام قائم من أهل السنة وخرب مساجدهم، فسأل السائل هل يكون الحبس باطلًا لانقطاع هذه الطائفة ويرجع ميراثًا أو يرجع حبسًا أو يرجع لفقراء أهل السنة؟

أجاب بما معناه: القيام على هؤلاء واستتابتهم من الأمور اللازمة لمن ولّاه الله الحكم، وأحباسهم يجب إبطالها، إذا كانت على من يتمذهب بمذهبهم...»[57].

لا ندري إن كان السائل الذي توجه بسؤاله إلى العالم عيسى الغبريني انطلق من وثيقة وقف مكتوبة أم أنه يتحدث استنادًا إلى ممارسة معايشة. لكن المؤكد هو أنه يركز في زمن أول على علاقة مجموعة من أهل المجمة مع مساجد ينتمون إليها عن طريق الوقف. ويركز في زمن ثانٍ على علاقة بين مجموعات متفرقة جغرافيًا يجمع بين أفرادها الانتماء إلى التفكير المذهبي الإباضي تتمثل في المجمة المذكورة والجبل ولعله جبل نفوسة وجزيرة جربة التي تنتقل إليها ملكية الوقف تباعًا كلما اندثر المستفيد النهائي للوقف في الموضع السابق. وكان التفكير المذهبي الإباضي هو المحدد للعلاقات كلها الأفقية بين مؤسسات دينية ومحيطها الاجتماعي والعمودية بين مناطق تدين كلها بالعقيدة نفسها.

---

(57) أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، 13 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ص 362.

ما يهم هو أن هذه العداوة التي نشأت بين المجموعات الإباضية والمجموعات السنية التي يمثلها علماء أفريقيا والأندلس والمغرب الذين كانوا يعتنقون «مذهب أهل الحق». فكان هؤلاء يحملون أصحاب الحكم السياسي القائم على المذاهب السنيّة بما يؤول إليه أمر الإباضية، خصوصًا في قوتهم وقوة نفوذهم ويحملونهم إبطال أوقافهم عندما يكون المستفيد منها هم الذين يعتنقون مذهبهم.

كان توقيف الربع والعقار على مساجد الإباضية بطريقة المحمل الشفوي واختيار ملكية السجيل إلى جانب أصناف الأملاك الأخرى بمنزلة ردة فعل على ما كان يترصد معتنقي المذهب الإباضي من مخاطر في تراث مؤسساتهم الدينية، وبالتالي في تنظيمهم السياسي والاجتماعي الجماعوي. وهكذا اعتمد الشفوي في الأوقاف الإباضية في جربة بل في المناطق المشابهة أيضًا خلال العصر الحديث وقبله. وكان اختيار الشفوي إذًا اختيارًا استراتيجيًا بالنسبة إلى الإباضية اقترن بعقود الأوقاف الإباضية.

السؤال الذي يطرح: هل سيترك تغير وزن الفاعلين الاجتماعيين في جربة المجال لحرية الفعل الإباضي الشفوي في مجال التوقيف على المساجد كما كان في السابق؟ وهل سيصمد الحامل الشفوي الذي اعتمد لقرون مضت وسيسمح بتواصل العمل به؟ وهل هو قادر على التمكين من العيش المشترك في الجزيرة؟

رابعًا: العيش المشترك: من الوقف الشفوي إلى وقف التوافق

تتوافر لدينا في باب الوقف وثائق من صنف خاص، نجدها محفوظة في أرشيف أملاك الدولة[58]، وتختلط مع عقود العدول التي تتعلق بجمعية الأوقاف، ونجدها محفوظة أيضًا في أرشيفات خاصة على ملك العائلات.

(58) يوجد مقر أرشيف وزارة أملاك الدولة والشئون العقارية بشارع البئة عدد 96 الزهراء بن عروس تونس الكبرى.

نذكر من بين الأمثلة اللافتة لهذا الصنف مثال وقف جامع الشيخ الكائن في حومة القشعيين[59]. ونذكر مثالًا ثانيًا كان له الوضع نفسه هو وقف مسجد تلوات الكائن في حومة الظهيرة من خمس بني معقل[60]. ينتمي هذا المسجد إلى فريق مستاوة، فيما ينتمي جامع الشيخ الأول إلى الوهبية، وكلا الفريقين إباضية.

تعرف هذه الوثائق بعقود الاسترعاء ونطلق عليها صفة «المختلطة». يتميّز نصها أو متنها بأنه يجمع مدوّنة تحيل عادة على المدرسة الفقهية الإباضية بممارستها الشفوية. فتستعمل حينئذٍ ألفاظًا مثل «قائمة» أو «زمام» أو «بيان» تحيل على الجرد المكتوب ذي العلاقة بالذاكرة الجماعية لأملاك موقوفة شفويًا على المسجد الإباضي كما بيّناه سابقًا وتحيل المدونة ذاتها على المدرسة الفقهية المالكية بممارستها المكتوبة فتستعمل كلمات مثل «عقد» أو «رسم» أو «حبسية». وعليه نجد أنفسنا أمام نصوص تخلط بين ممارسات ترجع إلى مدرستين مختلفتين في الإسلام في تونس.

تمتاز هذه الوثائق أيضًا باستعمالها آليتين مختلفتين لتوقيف الأملاك. تقوم الآلية الأولى على الشفوي وهي آلية ظل، تكرس نظامًا يقوم على ممارسات العرف والعادة لدى المجموعة الإباضية وآلية ثانية تقوم على الكتابة، وهي رسمية تحترم ما هو جار به العمل لدى المالكية والمخزن.

نلاحظ أنّ المحبس في هذا النوع من العقود هو «جماعة المصلين» في المساجد الإباضية. وهذا ما يعبّر عن إرادة هؤلاء نقل تراث المسجد المادي برمّته من ربع وعقار وغيره من الحامل الشفوي التقليدي إلى المكتوب الرسمي. وتضم هيئة جماعة المصلين مشايخ الدين والعلم وأعيان المال[61]. ويرجع إليهم كامل النفوذ في المسجد، فيتولون تعيين الإمام والوكيل والوقاد والمؤذن... إلخ وعزلهم. وهم الذين يملكون الوقف ويديرونه وفقًا للفقه

(59) حبسية جماعة المصلين بجامع الشيخ بالقشعيين جربة، وثيقة مخطوطة محفوظة في إحدى الأرشيفات الخاصة للعائلات بجربة (أمانة الشيخ سيدي محمد بن إبراهيم الجمني).

(60) أرشيف العائلات بجربة، وثيقة مخطوطة توجد صورة منها محفوظة بمكتبتي الخاصة.

(61) المريمي، إباضية جزيرة جربة.

الإباضي ولعرف أصحاب المذهب وعادتهم. وتكون لهم سيرة مطابقة لسيرة أسلافهم ومحترمة لها. ويشكل جماعة المسجد الحلقة الدنيا بالنسبة إلى تنظيم محلي هرمي، وهو نظام العزابة المعمول به أيضًا في وادي ميزاب وجبل نفوسة.

اللافت هو أن هذا الصنف من عقود الأوقاف يجمع بين فاعلين يتباينون في انتمائهم المذهبي. وكل من هؤلاء يبحث عن تجاوز وضع وتحقيق حقوق ومكتسبات. يريد جماعة المصلين أن يلفت إليه وفي الحالة التي نحن فيها بالنسبة إلى أصحاب السلطة في الجزيرة، خصوصًا القاضي المالكي[62]. ففي حالة مسجد الشيخ في القشعيين يبلغ عدد المحبسين في الوقف ستة عشر نفرًا، جميعهم ينعت بالمكرم والأجل. فيعيد عقد الوقف من خلال هذه الأوصاف والنعوت حينئذٍ إنتاج الوضع الذي كان عليه هؤلاء في المؤسسة الدينية والحومة وحتى المجموعة التي ينتمون إليها.

يبحث المحبس من خلال نقل الوقف من الشفوي إلى المكتوب أيضًا عن كسب حقوق محددة. فهو يطالب باعتراف الغير بدوره في تصريف تراث المسجد وإدارته. يتعلق الأمر إذًا بالاعتراف للجماعة الإباضية بمكانتها ضمن نظام المجموعة المحلية ومنزلتها التي ينتمون إليها.

يتوقف عقد جامع الشيخ المذكور عند أصل أملاك جماعة المسجد ومأتاها. إذ انتقل تراث المسجد إلى المحبسين الحاليين من أجدادهم فهو عبارة عن تراث جماعي. ويتصرف فيه وفقًا لنظام ثقافي يتعلق بالسيرة، يحترم العرف والعادة وفن الإنجاز المعتمد لدى أمثالهم الإباضية هناك، في أماكن أخرى (وادي ميزاب وجبل نفوسة... إلخ).

مجمل القول، تكمن أهمية هذه الوثيقة المكتوبة من منظور إباضي في أن «جماعة المصلين» احتفظت بملكية وقف الجامع وواصلت الاستفادة منه على الرغم من تحول الوقف من الصيغة الشفوية إلى حالة الكتابة. فلم يكن لتغيير

---

(62) انظر: Jacques Berque, «Cadis de Kairouan, d'après un manuscrit tunisien,» *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 13, nos. 13-14 (1973), pp. 97-108.

وضع الوقف أي تأثير في علاقة المؤسسة الإباضية بتراثها الوقفي ومحيطها الاجتماعي والسياسي.

في المقابل، يعمل القاضي المالكي من جهته من خلال قبول تحويل محمل وقف إباضي شفوي الأصل إلى الكتابي والموافقة عليه بالخروج من وضع التهميش الذي كان عليه نظراؤه العاملون سابقًا في جربة. ويعمل كذلك على مدّ نفوذه إلى مجال أرحب بالنسبة إلى سالف تاريخ المؤسسة التي يشغلها.

يذكر أن أول من تولى قضاء جربة هو بن ناجي القيرواني (المتوفى في عام 829هـ/ 1436م)، ويقول هذا الأخير بعد توليه الخطّة: «قدمت قاضيًا وخطيبًا بجزيرة جربة، فأقمت بها ثلاثة أعوام وخمسة أشهر في زمن السلطان أبي العباس أحمد الحفصي (772 - 796هـ/ 1370 - 1394م). وإنما ذكرت جربة لأنها أول ولاية ولّيتها، فكنت في غاية ما يكون من الإشفاق والخوف على نفسي ولا نجد فيها من نشاركه في أمرنا لأن أهلها خوارج ولهم مذهب لأنفسهم»[63]. وبقي الأمر كذلك إلى حين العهد الذي بدأت تتسرّب فيه كتابة العقود المكتوبة بحسب المدرسة الفقهية المالكية والحنفية في آخر القرن السابع عشر وما بعده[64].

تتقاطع في عقود الوقف المختلطة آليتان إباضية ومالكية للتوقيف وراء كل منها منطقه. ويؤشر إنتاج عقود الأوقاف المختلطة المكتوبة على معنى قانوني عالي القيمة. وتصبح تلك العقود عبارة عن فضاء عام له مدلول العيش المشترك. وتترجم عقودنا عن طابع الاختلاط في الممارسات والقواعد والترتيب ويكتسي الاختلاط مع ذلك قيمة الاتفاق. ويمكن الحديث حينئذٍ عن تواصل وحوار بين المجموعات.

---

(63) وردت في: الجعبيري، ص 275.

(64) تفيد وثائق أرشيف أملاك الدولة، خصوصًا بأوقاف جربة، بأن تسرب العقود المكتوبة على طريقة المدرسة الفقهية المالكية والحنفية ترجع إلى أواخر القرن السابع عشر. وكان الأمر يخص عقود الأوقاق الخاصة.

تبين حالة عقود الوقف المختلطة أن «الجماعة» الإباضية قبلت التخلي عن جزء من الزمن الجماعوي. ويتمثل في إنقاذ الأملاك الموقوفة من النسيان عن طريق الكتابة والهدف من ذلك هو إنشاء ذاكرة المجموعة. وقبل أعضاؤها الانحياز إلى النموذج الرسمي الذي يمثله القاضي المالكي والهيئة القضائية ويرمز له. وفي المقابل يفرض هؤلاء قوانينهم وقواعدهم في إنتاج الوقف بما يفترضه من آلية قانونية. نحن هنا في حالة وقف عام أو أهلي، وتبرز عقود الوقف المختلطة ما كان من تبادل بين الإباضية والمالكية بما تفترضه من ربح وخسارة وتنازل ضمن إرادة البحث عن قواعد للعيش المشترك والتعايش. لكن ذلك التحرك كله يجري من أعلى الهرم الاجتماعي بين الأعيان المحليين لهذا الطرف وذاك.

أدى القاضي المالكي وعدول الإشهاد بالنسبة إلى عقود الوقف المختلطة دور المعدّل، إذ أتاح هؤلاء التعاون والتعايش واندماج عناصر كانت إلى ذلك العهد غير مندمجة. وشكل العامل القانوني والقضائي أداة في يد المالكية للنفاذ إلى العالم المغلق الجماعوي للإباضية. وكانت الغاية من ذلك إحداث انسجام في قيم مجتمعية متناقضة، لكن من دون عنف بين المجموعات.

من الناحية التاريخية تظهر عقود الأوقاف المختلطة بداية من النصف الأول للقرن الثامن عشر بعد انتقال وضع جربة من المشيخة إلى القيادة (1743 - 1744)، وأعطى هذا التحول في وضع الجزيرة حينئذٍ النفوذ والقوة للجهاز القضائي المركزي في شكله المحلي. وحكمت هذه الظرفية التاريخية عوامل عدة أدت إلى الدينامية التي تؤشر إليها عقود الوقف المختلط في مجتمع جربة.

خاتمة

تبين دراسة حالة «الشفوي» في الإيالة التونسية خلال العصر الحديث على الأقل من خلال مثال جزيرة جربة أنه كان بمنزلة حامل مجالات عدة (ثقافية واجتماعية وقانونية) تتعلق بحياة الناس الذين ينتظمون في شكل مجموعات

بحكم عاملِ الجوار والعلاقة بينها. وكان للشفوي حدود معلّمة بشكل واضح، وكان مستقلًا عن مجال الكتابي من دون لبس.

ربما لا تكون رواية الأصل وملكية الأرض المجالات الوحيدة التي حملها الشفوي، لكنها كانت الأدوات الأهم بيد المجموعات المحلية في جربة خلال العصر الحديث. ووظفت تلك الأدوات من جهة في التنظيم الذاتي للمجموعة ومن جهة أخرى في التواصل مع الآخر. وكان للشفوي علاقة بحقوق كل مجموعة أو بحقوق الأفراد الذين تتكون منهم المجموعة ذاتها.

بينت دراستنا هذه أن بعض مجالات الشفوي كانت جدّ مجدية لأنها فاعلة، خصوصًا في العلاقة مع الغير، مثل حالة الحقوق الجماعية المتعلقة بملكية اليهود للأرض المحيطة بمعلم الغريبة (حومة ديغت أو الحارة الصغيرة/ الرياض اليوم) التي تكفلها المرأة التي تنسب إليها الأسطورة. وتبين الدراسة نفسها أن روايات أخرى مثل تاريخ أصل البربر الذي يتداول لدى أهل جربة كان محدود الفاعلية وغير قادر على تنظيم المجموعة الذاتي وربط العلاقة المرجوة بالغير فتمّ تبعًا لذلك السكوت عن الرواية، ولا سيما خلال العصر الحديث لمصلحة الانتماء إلى التفكير الإباضي.

إن الشفوي في حقيقة الأمر وفي الأحوال كلها إنشاء ينتجه الفاعلون الاجتماعيون ويصنف وفقًا لاختلاف الفئات المنتجة. فتكفل رواية أصل الأهلية والتأصل في المكان لفئات أولى (البربر واليهود). وتعلن فئات ثانية عدم مطالبتها بالأهلية في المكان وتتشبث بوضع «الغربة» في مكان استقرارها (العرب والأشراف). وتنشئ فئات ثالثة رواية محلية لربط علاقة بمكان القبول بأدوات المكان نفسه وخصائصه وتقطع مع الانتماء القبلي والتاريخي إلى خارج جربة (الأعشاش).

الأهم في ذلك كله أن الرواية - كل رواية من هذه الروايات - كانت تريد من جهة أن ترتبط بالمكان، بعلاقات تضمن حقوقًا على الأرض. ثمّ تريد من جهة ثانية أن تكسب اعتراف الآخر بتلك الحقوق في إطار العيش المشترك

وعلاقة الجوار بين المجموعات المختلفة. وقام مجتمع جربة على هرم اجتماعي يقوم هو بدوره على سلم يحوي قمّة وقاعدة وترتيب تفاضلي للفئات الاجتماعية غير منفصل عن ميزان القوى السياسية والاجتماعية في الجزيرة.

لم يكن الشفوي في هذه الحالة قادرًا على تحقيق الترتيب الذي رجاه أهل جربة، فجرى السكوت عن رواية الأصل لدى فئات البربر والانتماء إلى التفكير المذهبي الإباضي الذي كان يسمح بالتنظيم الداخلي للمجموعات التي يشقها والعلاقة بالآخر. ولم يكن من الغريب تبعًا لذلك أن تعتمد فئات «العرب» من شرفاء جربة اعتناق المالكية والأتراك الحنفية.

يندرج اعتماد الشفوي في مجال امتلاك الربع والعقار سواء لدى الإباضية أم اليهود في جربة ضمن التنظيم الذاتي لتلك المجموعات و/أو حماية المنظومة لذاتها باعتبارها أقلية دينية من الأخطار المحدقة. ولا يكون ذلك من دون علاقة بحقوق تلك المجموعات على أرض الواقع.

نتبيّن ممّا سبق أن الشفوي هو عبارة عن أداة غير ثابتة في حضورها واستعمالها. وتشير عقود الاسترعاء التي أشرنا إليها إلى أن الشفوي قد يكون محل تفاوض وتجاذب بين الأعيان المحليين وأصحاب النفوذ في مؤسسات الدولة في صيغتها المحلية (القاضي وعدول الإشهاد) فيتحول المحمل الشفوي إلى مكتوب ضمن فعل وفاقي بين أطراف متخاصمة أو متنافسة.

الورقة الثالثة عشرة

سِيَر الأولياء والصالحين باعتبارها مصدرًا من مصادر التاريخ الثقافي والاجتماعي في الوسط الريفي

صالح علواني

مقدمة

ليس ثمة مؤرخ واحد في استطاعته أن ينكر أهمية كتابة التاريخ من خلال الوثائق المكتوبة أو ينكر أولويتها. لكن هل الوثائق المكتوبة متوافرة دائمًا؟ وإذا وُجدت، هل تغطي مجالات اهتمام المؤرخ كلها؟ الجواب لا يتطلب طول تفكير فهو قطعًا لا، لأن مؤرخ اليوم تجاوز مجالات البحث التقليدية ليُبحر في محاور بحث جديدة فرضتها تشعّبات المعرفة وتنوّع الحقول المعرفية وترابط بعضها ببعض وتكاملها في التفتيش عن الحقيقة متى أمكن ذلك. وكي لا نذهب بعيدًا، نرى أن اهتمام المؤرخين اليوم بالتاريخ الشفوي لم يكن وليد صدفة أو ترف معرفي، بل إن الضرورة المعرفية والمنهجية هي التي دفعته إلى ذلك. فهل يكون التاريخ «علمًا» إذا أسقط من اهتماماته من لا تاريخ لهم؟ ونعني بذلك الفئات المهمّشة وهي كثيرة في عددها، لكنها قليلة الحضور في صفحات التاريخ الرسمي؟ يزداد هذا المنحى تعقيدًا كلما «اختار» المؤرخ لنفسه البحث في غياهب التاريخ الوسيط المتأخر في بلاد

الغرب الإسلامي عندما كاد القلم يجف وأصبحت الوثيقة نادرة، إن لم تنعدم تمامًا، خصوصًا إذا تعلق مجال البحث بتاريخ المناطق النائية والمنعزلة عن المركز أو بالفئات الاجتماعية المحسوبة عن العامة. هنا يجد الباحث نفسه أمام خيارين: العدول عن مواصلة البحث وتغيير الموضوع أو خوض المغامرة على خطورتها، خصوصًا إذا تعلق الأمر بفضاء جغرافي وواقع اجتماعي وثقافي كالذي نودّ دراسته، فضاء يسود فيه نقل المعلومة شفويًا، وتسيطر فيه حياة الترحال والاقتصاد الرعوي. فخوض المغامرة يتطلب من المؤرخ التسلح بالصبر والاستعداد لكل المفاجآت والبحث عن كل قبس من نور يمكن أن ينير له السبيل. عندها تبرز قدرةُ المؤرخ على الانفتاح على الحقول المعرفية كلها، وأهمها تلك التي تخدم موضوع بحثه بشكل مباشر أو غير مباشر. ومن هذه الحقول علم النفس الاجتماعي بنظرياته المختلفة، ونخص بالذكر منها نظرية التمثلات الاجتماعية (Les représentations sociales)، وعلم النفس المعرفي والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا التاريخية... وغيرها. ولعل باعتماد هذا المنحى يصبح من الممكن إيجاد مواطن ارتكاز ودعائم كثيرًا ما أهملها المؤرخون ولم يعيروها اهتمامًا، مثل كتب المناقب التي جُمعت فيها سير ومناقب ما يعرف بالأولياء الصالحين (المناقب)، هؤلاء المتصوفة الذين عاشوا بين العامة وفي أذهانها ووجدانها وتركوا بصماتهم في حياتها وشكلوا جزءًا مهمًا من تمثلاتها للتعبد والتدين وحتى لقضاء حاجاتها من خلال التقرب منهم واستمالتهم. وهكذا، كلما غاب أحدهم عن الوجود، تكثر في شأنه الروايات ويُحاط بهالة من «القداسة» تضفي عليه صفات وقدرات خارقة للعادة ويُحمَّل أحيانًا من الكرامات ما لم يظهره في حياته. فموضوع بحثنا هذا يمكن تناوله على النحو الآتي: يهمنا في مرحلة أولى التطرق ولو بعجالة إلى مسألة التراث الشفوي عمومًا وعلاقته بالتاريخ، إذ الجدل لا يزال قائمًا بين من يتشبث بموقفه الرافض لإدراج ما تتناقله الألسن ضمن الوثيقة التاريخية ومن يرى فيه ملجأ لا محيد عنه في مسعى استكمال البحث عن الحقيقة التاريخية. وفي مرحلة ثانية، وكامتداد للأولى، نركز اهتمامنا على صنف من أصناف التراث الشفوي الذي دوّن

اعتمادًا على ما يحمله المخيال الجمعي من تمثلات، إلا أنه بقي طويلًا حبيس الزوايا والمكتبات الخاصة لبعض العائلات من أهل شيوخ المتصوفة والأولياء الصالحين، ونقصد به كتب المناقب. هذه التصنيفات تحمل في طياتها الكثير عن المخيال الجمعي[1] وعن التمثلات وأثرها في السلوك الفردي والجماعي، خصوصًا عندما يتعلق الموضوع بـ «الولي الصالح» صاحب الكرامات وحبيب الرحمن. وأخيرًا، كمنتوج ملموس لهذه التمثلات، نهتم بالقبيلة الولائية كونها أحد أبرز إفرازات التحولات الذهنية والاجتماعية التي نشأت داخل المخيال الجمعي، والتي تحوّلت، بفضل ما حظيت به في الوسط الريفي من مكانة رمزية، إلى عنصر تأطير اجتماعي وثقافي عوّضت به ما افتقده سكان الأرياف من أمن واستقرار بسبب الصراعات القبلية التي نشأت داخل القبيلة الواحدة أو بين القبائل المنتشرة في سهول ومرتفعات وصحاري دواخل أفريقيا في العهد الوسيط المتأخر.

أولًا: التاريخ الشفوي والمنهج التاريخي

لعلّه من البديهي القول إن الرواية الشفوية يمكن أن تكون مصدرًا مهمًا من مصادر التاريخ، فالسرد التاريخي الذي هو بداية كتابة التاريخ، كان مقبولًا لدى المؤرخين القدامى، ولولا تدوينهم الرواية الشفوية لما عرفنا الكثير مما نعرفه اليوم ومن الدلائل على ذلك الإلياذة والأوديسة لهوميروس بالنسبة إلى تاريخ الإغريق. أما بالنسبة إلى العرب فبدأ علم التاريخ عندهم قبيل الإسلام وفي صدره معتمدًا على الرواية الشفوية. وسجل القرن التاسع عشر الميلادي تركيزًا واهتمامًا على ما هو مكتوب دون المروي، خصوصًا

(1) من الجدير بالملاحظة أن مصطلح المخيال (l'imaginatire) لا نكاد نجد له استعمالًا في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأنغلوسكسونية، في حين استعمل بنحو واسع في الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية والإنسانية. وليس في هذا الأمر غرابة. إذ إن مفردة المخيال وُلدت على أيدي عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان (Jacques Lacan) في منتصف القرن الماضي، واستعملت الأنثروبولوجيا الفرنسية مفهوم المخيال الجماعي، فعرّفته على النحو الآتي: «المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات (représentations) الأسطورية للمجتمع».

في أوروبا، واعتبرت الرواية الشفوية أو التاريخ الشفوي أو المحكي مصدرًا لا حاجة إليه ولا ضرورة، وصار ينظر إلى المصادر المكتوبة أنها نتاج عقل أرفع شأنًا مما يتداول شفويًا وجدير بالاعتماد عليه في مهمة المؤرخ ألا وهي تفسير التغيرات والتواصل التاريخي. إلا أن هذا التشدد في الاعتماد على ما هو مكتوب ومدوَّن في أي عمل تاريخي بدا أمرًا مبالغًا فيه لدى بعضهم خلال القرن العشرين تقريبًا الذي شهد توجهًا إلى ناحية الرواية الشفوية أو المحكية، وتحديدًا خلال فترة الاستعمار بسبب حاجة السلطات الاستعمارية إلى فهم المجتمعات المحلية المستعمرة وطبيعة تفكيرها ومنطقه في ظل غياب المصادر المكتوبة. وجاء في دراسة قدَّمها عبد الحميد جمال الفراني عن روايات أسامة بن منقذ[2] الشفوية في كتابه الاعتبار الكثير من الثناء على أهمية هذه الروايات الشفوية في كتابة تاريخ جزء من مرحلة الاحتلال الصليبي لبلاد الشام[3]. ويقول المؤرخ محمد الطالبي في معرض حديثه عن الوثائق التاريخية: «إن الأساطير تفيد في بعض الأحيان ما يفيده صحيح الرواية أو أكثر»[4]. ومن هذا المنطلق يعتمد الباحثون في حقل الدراسات التاريخية على مادة مصدرية متنوعة ومتكاملة في ما بينها، منها ما هو مكتوب، وما هو مادي وما هو شفوي[5]. فما هي إذًا المكانة التي تحتلها الرواية الشفوية ضمن الإطار المرجعي الذي يستقي منه المؤرخ

(2) أسامة بن منقذ أحد الرحالة المسلمين الذين عاشوا في بلاد الشام والمتوفى في عام 582هـ/ 1188م، روى لنا من خلال مشاهداته الشخصية، وما سمعه من روايات شفوية مهمة وفريدة لعدد من صور الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية وغيرها في بلاد الشام زمن الاحتلال الصليبي.

(3) عبد الحميد جمال الفراني، «القيمة العلمية لروايات ابن منقذ الشفوية في كتابه الاعتبار،» <http://research.iugaza.edu.ps/files/10053.pdf>.

(4) محمد الطالبي، دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، 26 مج، السلسلة الرابعة: تاريخ (تونس: جامعة تونس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1982)، ص 98.

(5) والرواية الشفوية هي «تلك الأخبار المتواترة عن أحداث تاريخية ماضية غير مدونة يتناقلها الأحفاد عن الأجداد ويتم تداولها داخل المجتمع الأفريقي من طرف أشخاص متخصصين عرفوا بالقريو». انظر: الحسين عماري، «حدود إسهام الرواية الشفوية والأركيولوجيا في كتابة تاريخ إفريقيا جنوب الصحراء،» دورية كان التاريخية، العدد 14 (كانون الأول/ ديسمبر 2011)، ص 13.

ويؤسس عليه فرضياته النظرية وبنائه التاريخي، خصوصًا إذا علمنا أن معظم تاريخ أفريقيا جنوب الصحراء بالخصوص، يكتب اليوم اعتمادًا على الرواية الشفوية والوثائق المادية، أي الكشوف الأثرية؟

ليس ثمّة منهج متفق عليه للتاريخ الشفوي بين الباحثين عمومًا، ومن أبرز أسباب ذلك ما يتعلق بحقل التاريخ الشفوي، إذ ينتمي إلى حقلين مختلفين: التاريخ والتراث، ولكل منهما موضوعاته ومناهجه[6]. فكلمة «تاريخ» توحي بأنه ينتمي إلى حقل التاريخ الرسمي المعروف (علم التاريخ)، في حين توحي كلمة «شفوي» بأنه ينتمي إلى حقل الدراسات الشعبية التي لها مناهج غير مناهج التاريخ مثل الأنثروبولوجيا وغيرها. ويفرض هذا الانتماء إلى الحقلين نوعًا من الإرباك المنهجي للتاريخ الشفوي[7]. فما الإشكاليات التي يطرحها استغلالهما على المستويين المنهجي والموضوعي؟ لعل ما يطرحه التاريخ الشفوي من إشكال على الصعيد المنهجي هو اعتماده على الذاكرة في الأساس، فهو بناء شخصي وذاتي للماضي. ولا يوجد شخصان يتذكران الحدث التاريخي نفسه بالطريقة نفسها. لكن، في الآونة الأخيرة بدأ اهتمام المؤرخين وغيرهم بالتساؤل عن الهوية والسرد والذاكرة التاريخية، أي كيف يعطي الناس معنى لماضيهم وكيف يذكرون هذا الماضي وكيف يربطون تجاربهم بما يحوم حولهم في الحاضر وكيف يتذكرون هذا الماضي في الزمن الحاضر، ثمّ ما علاقة الماضي بالحاضر وما تأثيره فيه[8]. كلها أسئلة بدأ المؤرخون وغيرهم يطرحونها بجدية ضمن حقول معرفية متعدّدة، محورها الذاكرة الفردية والجماعية وآليات اشتغالها، الأمر الذي زاد من اهتمام الباحثين بالتاريخ الشفوي.

---

(6) نبيل علقم، «قراءة نقدية لتعاملنا مع التاريخ الشفوي (1)» (ورقة قُدمت إلى: مؤتمر «دور التاريخ الشفوي في الحفاظ على الهوية الفلسطينية» الذي عقدته جامعة القدس المفتوحة في منطقة رفح زخانيونس، 2-4/ 6/ 2007)، <http://nabeelalkam.com/new/news.php?action=view&id=86>.

(7) علقم، «قراءة نقدية».

(8) Sharon Veale and Kathleen Schilling, *Talking History: Oral History Guidelines* (Australia: Department of Environment and Conservation (NSW) and National Library of Australia, 2004), p. 3.

بيّن يان فانسينا[9] من خلال دراساته المركزة على مملكة كوبا في أفريقيا الوسطى عمومًا وعلى جمهورية الكونغو الديمقراطية خصوصًا، وعلى راواندا وبوروندي الواقعتين في إقليم البحيرات الكبرى الأفريقية، أن إعادة بناء تاريخ أفريقيا لم يكن ممكنًا لولا اللجوء إلى التقاليد الشفوية التي اعتبرت زمنًا طويلًا غير صالحة لكتابة التاريخ فوقع إهمالها والتغاضي عنها. وبذلك «أحدث يان فانسينا ثورة حقيقيةً في مجال كتابة التاريخ بأفريقيا»[10]، حيث عمل على إبراز القيمة التاريخية للتراث الشفوي، والأنواع الأخرى من التراث الشعبي في كتابه **المأثورات الشفهية: دراسة في المنهجية التاريخية** الذي صدر في طبعته الفرنسيَّة أول مرة في عام 1961. كان هذا الكتاب مؤثرًا، وظل مرجعًا للمؤرخين المشتغلين بالمصادر الشفوية[11]، وبذلك يكون المصدر الشَّفوي ضرورةً علمية لفهم حقائق التاريخ في شموليتها[12]. حتى أدب المذكرات الذي هو تدوين لما رسب في الذاكرة من أعمال وحوادث ومواقف ومشاعر، غيّر، على حدّ قول فيليب جوتار، كتب التاريخ وأهدى للحدث والسيرة الذاتية انطلاقة جديدة. فالمذكرات فرضت على المؤرخ التساؤل عن مهمته، وفتحت أمامه موضوعات جديدة حريَّة بالدراسة؛ ومن ذلك إمكان فهم واقع كان من الصعب فهمه من دون مساعدة أدب المذكرات[13]. وهكذا ساهم التاريخ الشفوي في فهم ما هو

---

(9) ولد يان فانسينا في بلجيكا في عام 1929، هو مؤرخ وأنثروبولوجي ومن أكبر المتخصصين في تاريخ شعوب أفريقيا الوسطى، يدين له المؤرخون عمومًا بأعماله عن تقويم المصادر الشفوية وإعطائها المكانة التي تستحق في كتابة التاريخ.

(10) Donatien Dibwe dia Mwembu, «Jan Vansina et l'histoire orale dans l'univers postscriptural de l'Afrique urbaine. Le Cas de la ville de Lubumbashi,» Université de Lubumbashi, RD Congo, p. 2, <http://www.congoforum.be/upldocs/Donatien_Dibwe_histoire_orale.pdf>.

(11) يان فانسينا، **المأثورات الشفاهية: دراسة في المنهجية التاريخية**، ترجمة ودراسة أحمد علي مرسي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981). ذكره: عبد الله بن إبراهيم العسكر، «أهمية تدوين التاريخ الشفاهي كمصدر تاريخي،» **مجلة الدرعية**، السنة 10، العددان 39-40 (تشرين الأول/ أكتوبر - كانون الأول/ ديسمبر 2007)، الهامش 12. <http://faculty.ksu.edu.sa/834/Pages/topicacd4.aspx>.

(12) حقائق التَّاريخ في التَّعريف الحديث هي: كل ما تركه السَّلف من أعمال، ومخطوطات، ووثائق، وتسجيلات، وعادات، وتقاليد، وطقوس دينيَّة، وفنون، وقصص شعبيَّة، وأدوات وآلات متوارثة، وغير ذلك.

(13) Vincent Duclert, *L'Avenir de l'Histoire* (Paris: A. Colin, 2010), pp. 4-32.

باطني، أي في ما لا تراه العين، ذاك المسكوت عنه الذي بقي خارج دائرة الكتابة. وفي المقابل، يبقى علم التاريخ يشكل الوسيلة الوحيدة التي تعطي سكينةً للذاكرة المجروحة وتمكن الذاكرات المتنافسة من التعايش في ما بينها. والتاريخ يشكل في هذه الحالة خير ضمان لمقاومة النسيان والتوقي من الإفراط في اعتماد الذاكرة فحسب لقراءة الماضي»[14]. أما التاريخ الشفوي فله أن يصلّح أحيانًا، كما يمكنه أن يؤكد أو ينفي معلومةً أو حدثًا ما قد يكون مكتوبًا في الرواية الرسمية، وبذلك قد يضيف تفصيلات مهمة أو أبعادًا جديدة لحوادث ذكرت في مراجع رسمية أغفلت سهوًا أو عمدًا بعض التفصيلات. قال أحد الباحثين الأفارقة، هامباتي با: «كلما مات شيخ أفريقي ضاعت مكتبة تاريخية لا تعوّض»[15].

هكذا، تتجلّى أهمية الرواية الشفوية باعتبارها مصدرًا تاريخيًا أصيلًا، خصوصًا إذا تعلق البحث ببناء تاريخ الشعوب أو الجماعات التي تفتقر إلى رصيد مكتوب. ومن بين هذا التراث الشفوي نجد «المناقب»، وهو التصنيف الذي بقي طويلًا في رفوف خزائن الزوايا، حتى أنه أحيط بهالة من التقديس لدى بعضهم وبتجاهل مقصود من بعضهم الآخر، والذي عوّلنا عليه كثيرًا في ورقتنا هذه التي حدّدنا مجالها في بلاد القبائل الرحّل التي لا تكتب تاريخها بل تتناقله شفويًّا.

ثانيًا: أدب المناقب والتاريخ

بدأت الدراسات التي اعتمدت المناقب كأحد عناصر بناء البحث التاريخي تظهر تباعًا في الأعوام الأخيرة في المغرب العربي. وفي تونس حازت دراسات نلي العامري مكانةً بارزة في هذا المجال، خصوصًا في ما يتعلق بالولي الحضري وتأثيره في المجتمع في العهد الحفصي وعنونت أطروحتها

(14) Philippe Joutard, *Histoire et mémoires, conflits et alliance*, Écritures de l'histoire (Paris: La Découverte, 2013), <http://crheh.hypotheses.org/210>.

(15) Faouzi Skali, «Le Dialogue des racines, Amadou Hampaté Ba,» *Al-Maghrib al-ifriqi*, no. 1 (Janvier-Juin 1992), p. 24,

ذكره: عماري، ص 13-15.

«الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لأفريقية في العهد الحفصي»[16]. أما المجال الريفي فلم يحظ بالدراسة الكافية ولعل أطروحتنا لا تزال يتيمة والسبب ندرة المصادر على مختلف أنواعها[17].

اهتمت نلي العامري بالمرحلة التأسيسية لـ «المجتمع المرابطي» الذي شهد نشأة الزوايا وتطورها في العهد الحفصي في القرنين السابع والتاسع الهجريين/ الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين. إذ «لعبت الوَلاية دورًا هامًا على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات والمؤسسات وفي عملية تشكل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي، نتحسس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي في علاقته بالمقدس»[18]. وبيّنت العامري بعد دراستها الوضع التاريخي العام في العهد الحفصي، أن الزاوية كمؤسسة هي ظاهرة جديدة نشأت في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. واكتمل نضجها في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. هذه الدراسة التاريخية المعمقة للزاوية والتصوف جعلتها تلاحظ الفوارق بين ممارسة تصوف المساجد والرباطات والزوايا، وهذه الأخيرة كانت ذات هيكلة خاصة بها: محورها الشيخ الصوفي ومريديه. فالولاية أصبحت منذ العهد الحفصي إحدى مكوّنات نواة التمثلات

---

(16) نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، تاريخ؛ 12 (تونس: منشورات كلية الآداب، 2001). هذه الدراسة جاءت بعد «الولي والأمير» لتوفيق بشروش، التي قدم لها صاحبها بالقول: إنها مساهمة لدراسة فئات اجتماعية مهيمنة في تونس ما بين 1782 و1881: Tauoufik Bachrouch, *Le Saint et le prince en Tunisie: Les Elites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion: Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants, 1782-1881*, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis. 4e série, Histoire; 33 (Tunis: Université de Tunis, 1989).

انظر أيضًا: Nelly Amri, *La Sainte de Tunis, Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannûbiyya*, La bibliothèque de l'Islam (Arles: Sinbad-Actes, 2008).

(17) Salah Alouani, *Tribus et Marabouts: A'rāb at walāya dans l'intérieur de l'Ifriqiya entre le VIe/XIIe et le XIIe/XVIIIe siècles*, introduction de Pierre Guichard, Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia. Humaniora. Annales Academiae Scientiarum Fennicae; 358 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2010).

(18) العامري، ص 20.

الاجتماعية/المخيال الجمعي للتدين. وبمقتضاها أصبح الولي، ولا يزال إلى اليوم، شخصًا مُهابًا ليس من العامة فحسب، بل من العلماء والفقهاء أيضًا. لم تترك نلي العامري مصدرًا يعود إلى العهد الحفصي إلا وتناولته بالدرس بمقاربة بنّاءة، ما جعلها تتوصل إلى ملاحظة الحضور اللافت للثنائي التصوف - الولاية في الحياة اليومية للمجتمع الحفصي، «بحيث لا يكاد مصدر أو صنف من الأصناف، على اختلاف أغراضها، يخلو من معلومات وأخبار يفيد منها المؤرخ لهذه الظاهرة»[19]. هذه المقاربة تفتح آفاقًا جديدة أمام الباحث المغاربي من أجل تعقب آليات اشتغال الذهنيات والمخيال الجمعي في العهد الوسيط وفهمها. فالمقاربة التاريخية لمسألة شديدة التركيب كالوَلاية ووظائفها الاجتماعية دفعت بالعامري إلى الانفتاح على حقول معرفية أخرى مثل السوسيولوجيا واعتماد مناهج بحث متعددة: المنهج الفيلولوجي والمنهج الكمي والمنهج المقارن. وجاء اعتماد الباحثة المنهجَ المقارن بقصد تقديم صورة أقرب إلى الواقع مما هو متواتر لدى مستشرقي الحقبة الاستعمارية عن التصوف الإسلامي التي لم تتطرق إلى الخصوصيات التاريخية والحضارية، فكان يرى التصوف المغاربي أنه وحدة متجانسة متأثرة أساسًا بالمخزون الثقافي البربري. أتت أطروحتا نلي العامري ومحمد حسن[20] الحديثتان برؤية جديدة للواقع الاجتماعي والثقافي في أفريقيا في العهد الحفصي، واستعملت فيهما الوثائق كلها من دون تمييز، لكن وفق منهجية منفتحة ومقاربة «تفهمية» مع الالتزام بموضوعية المؤرخ ما أمكن ذلك، وهذا ما شجعنا على خوض مغامرة الغوص بعيدًا في تاريخ أفريقيا حتى وإن كانت الرحلة ستحملنا إلى بلاد القبائل الرحّل وشبه الرحّل، أي الداخل الأفريقي بتعقيداته كلها منذ قدوم بني هلال إلى ما بعد حكم الحفصيين. وما زادنا إصرارًا وعينا بأن التاريخ ينبغي ألا يكتب في داخل

---

(19) العامري، ص 30.

(20) محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، 2 مج، التاريخ؛ 32 (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1999).

المدن ومن أجلها فحسب. وفعلًا، لم يتسنَّ لنا دراسة تاريخ بلاد القبائل الرحّل في العهد الوسيط المتأخر من خلال المصادر التاريخية الكلاسيكية فحسب، على الرغم من أنها غير متوافرة بما يكفي، ولعلها غير موجودة تمامًا في بعض المحطات من تاريخها بسبب طبيعة المنطقة والحقبة التاريخية التي اخترناها لهذه الورقة وقلة الدراسات التي اعتنت بمناطق كهذه. هذا الوضع دفعنا إلى البحث عن جزء مهم من معلوماتنا عن نشأة الحركة الصوفية وتطورها وانتشارها في بلاد القبائل الرحّل في داخل بلاد أفريقيا، في مصادر غير تقليدية أهمها كتب المناقب وكتب التراجم والنوازل بصفة أشمل.

نهتم في هذه الدراسة بكتب المناقب، حيث يتّجه اهتمامنا إلى دراسة التاريخ الاجتماعي والديني لا السياسي. فهذا الصنف من التآليف عرف تطورات مهمة مع مرور الزمن. فالمتتبع لنشأة المصطلح يجد علاقةً بينه وبين مصطلح السُنّة. ولذلك لا بدّ من البدء بتعريف موجز لمصطلح السُنّة كما جاء في مختلف المصادر. تعني السُنّة لغة، السيرة والطريقة حسنة كانت أم سيئة، محمودةً أم مذمومة. وأما في الشرع فتطلق على ما أمر به النبي محمد ونهى عنه وندب إليه قولًا وفعلًا. وقد تطلق السُنَّة على ما كان عليه عمل الصحابة واجتهدوا فيه وأجمعوا عليه. قال النبي: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين»[21]. فعلماء الحديث مثلًا بحثوا في أحوال الرسول باعتباره محل القدوة والأسوة في كل شيء، فنقلوا كل ما يتصل بِه من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال، لذا السُنّة عندهم: هي ما أُثر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقية أو خُلُقية، أو سيرة، قبل البعثة أو بعدها. وأما علماء الأصول فبحثوا في أحوال الرسول باعتباره المشرّع الذي يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويؤصل الأصول التي يستدلّ بها على الأحكام، فعنوا بما يتعلق بذلك وهي أقواله وأفعاله وتقريراته. ومما سبق من بعض التعريفات يتبين أن اصطلاح المحدثين هو

(21) رواه الترمذي وغيره.

أوسع الاصطلاحات لتعريف السُنّة، حيث يشمل أقوال الرسول وهي ما صدر عنه من لفظه، وأفعاله وكذلك تقريراته[22] كلها.

لماذا هذه المقدمة المطولة نسبيًا كلها عن مفهوم السنة؟ الثابت أنه لم يكن بالإمكان فهم أدب المناقب وخصوصية هذا الصنف الأدبي من دون العودة إلى المرحلة التأسيسية في الإسلام. فالعمل على تكرار النمط السلوكي للرسول أصبح الهاجس الرئيس الذي يطبع المنظومة التمَثُّلية التي كانت وراء وضع كتب المناقب. فكلمة مناقب هي جمع منقبة، و«مناقب الإنسان»: ما عرف به من الخصال الحميدة والأخلاق النبيلة التي ترفعه إلى مرتبة النقيب أي القائد، وتستعمل في هذه الدراسة بمعنى «مَنَاقِبُ الوَلِيِّ الصَّالح»، أي ما عُرِف به من الخصال والأخلاق الحميدة. ومثلما جاء مصطلح السنّة ليشمل كل ما تعلق بالرسول من أقوال وأفعال وخُلق، جاء مصطلح مناقب ليعني مجموع أفعال وأقوال وسلوك وشخصية من أظهروا ورعًا شديدًا وزهدًا وصلاحًا ليكونوا قدوةً للعامة، وحتى بعض الخاصة.

جمعت نصوص السنَّة النبوية في ما عرف بكتب السيرة وقام بهذا العمل الجبار أهم علماء الحديث وأهمهم البخاري ومسلم. ومن أجل ذلك بنى هؤلاء لأنفسهم منهجًا استقصائيًا مُحكمًا ارتكز من جهة على التعرف الدقيق إلى سيرة مصدر المعلومة وشخصيته وعلى الإسناد (أصول الحديث) من جهة أخرى[23]. فمعرفة الراوي: أصله وفصله وسيرته الذاتية وشيوخه وتلامذته تعتبر ضمانة، إلى جانب قوة السند، لصحة الأحاديث والسيَر النبوية. وإلى جانب جمع الأحاديث وتصنيفها إلى قوي السند وضعيفة، ظهر أول كتاب سيرة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وهو السيرة النبوية

---

(22) مناع القطان، تاريخ التشريع في الفقه الإسلامي، ط 5 (القاهرة: [مكتبة وهبة]، 2001)، ص 71-73.

(23) Fathi Triki, *L'Esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Facultés des sciences humaines et sociales de Tunis. 6ᵉ série, Philosophie-littérature; 35 (Tunis: Maison tunisienne de l'Edition: Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991), pp. 207-242.

لمؤلفه ابن إسحاق[24]. سنجد لمصطلح السيرة الذي استعمله ابن إسحاق وخصصه لسيرة الرسول محمد، استعمالات جديدة مع مرور الزمن، لكن إذا كانت السيرة جمعٌ للأخبار عن الرسول وصحابته، فإن مصطلح المناقب ظهر بدوره شكلًا من أشكال السير، ولكن أعلامها هم الأولياء عمومًا. فللسيرة والمناقب الهيكلة نفسها تقريبًا، لكن السيرة مخصصة للرسول محمد والمناقب لأهل التصوف والكرامات. ولئن ظهرت السيرة النبوية كجنس أدبي جديد منذ النصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي فالمناقب لم تر النور إلا في نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي مع ظهور المذاهب الفقهية[25]، إذ يتوقف انتشار مذهب ما على كثرة أتباعه من خلال تقليده، ما دفع المتحمسين للمذهب إلى وضع تراجم لأصحابه. وأورد هـ. ر. إدريس فقرة من **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لحاجي خليفة: «يقول مصنفو المناقب: كل مقلد لإمام عليه معرفة حال إمامه الذي يقلّده، ولن يتم ذلك إلا عبر معرفته لمناقبه وشمائله وفضائله وسيرته وأقواله الأصلية؛ عليه بمعرفة اسمه وكنيته وأصله وفصله، وزمانه وبلده وكذلك أصحابه وأتباعه. وهذا ما يفسر كتابة كل الفقهاء لمناقب أئمة مذهبهم»[26]. لا تختلف المذاهب الفقهية كثيرًا إلا في تفصيلات جزئية، وسبب اختلافاتها يأتي من المكانة التي يحتلها المعقول أو الرأي عند الحنفية والمنقول عند المالكية. هذه الاختلافات الجزئية جعلت أدب المناقب يزدهر، بسبب التنافس في نشر المذهب. «وفي كل الحالات، يقول إدريس، نحن نعلم أن كتبًا منقبية وجدت لبعض الأئمة مؤسسي المذاهب مثل أبي حنيفة (ت 150هـ/ 767م) ومالك بن أنس (ت 179هـ/ 795م) والشافعي (ت 204هـ/ 820م) وأحمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م)، وكلها مصنفات

(24) محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني، ت. 151هـ/ 768م.

(25) Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1965), pp. 84-85.

(26) ذكره: Abû l-Qâsim 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḥaḍramī al-Labîdî, *Manâqib d'Abû Ishâq Al-Jabanyânî*, Introduction, édition critique, traduction annotée, glossaire, index par Hady Roger Idris, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Alger; 31 (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1959), p. XVI.

أُلّفت في بداية القرن الثالث الهجري، فالقاضي الأشعري المعروف أبو بكر بن الباقلاني المالكي (ت 403هـ/ 1012م) مثلًا هو صاحب مناقب الأئمة[27]».

أما في بلاد الغرب الإسلامي فظهور هذا الصنف من الكتابات، لم يظهر قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ففي أفريقيا ألّف أبو العرب (ت 333هـ/ 945م) فضائل سحنون وكتاب مناقب بني تميم وهي قبيلته، ويبدو أنه أول من دشّن هذا الجنس الأدبي في الغرب الإسلامي. ونستشف مما كتب أبو العرب وغيره أنه حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كانت كتب المناقب تمثل امتدادًا لكتب التراجم. والتراجم لا تكون إلا لمن لهم تأثير علمي في الأساس، أي الصفوة. لكن، بحسب إدريس يبدو أن أواخر القرن الرابع وبدايات القرن الخامس الهجري سجلت ظهور محتوى جديد للمناقب حضر فيها صنف آخر من العبّاد الذين لا ينتمون إلى الشريحة الاجتماعية والدينية البارزة في مجتمعها: هم أناس قريبون من العامة في حياتهم؛ تميزوا بانصرافهم عن الدنيا زاهدين فيها من شدة الورع. ولعل عصر القابسي (ت 403هـ/ 1012م) الذي عاش في القيروان يشهد على هذا التحول. وهكذا، مع مطلع القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي بدأنا نبتعد عن الصنف الأول من الكتابات المنقبية بمحتوياتها القريبة من كتب التراجم إلى صنف جديد يأخذ مادته من الرواية الشفوية، ومن الذاكرة الشعبية ومن المتخيل (المخيال) الجمعي. فإذا نظرنا في مناقب الجبنياني[28] للفقيه اللبيدي، أقدم نموذج في هذا الأدب الجديد، نجد أنه استقى أغلب معلوماته من الذاكرة الشعبية ومما تناقله الناس شفويًّا عن المتصوف والزاهد أبي إسحاق الجبنياني. فتأليف اللبيدي لـ مناقب الجبنياني اعتمادًا على الرواية الشفوية أساسًا، ووضعه لعلمه وكفاءته المعرفية في خدمة متصوف زاهد عاش بين العامة، دليل على أن تحولًا مهمًّا طرأ على تمثل العامة للتدين وعلى علاقة بعض الفقهاء بالمتصوفة، وهو أمر مستجد، خصوصًا إذا علمنا أن فقهاء الظاهر ينكرون على الصوفية

---

(27) al-Labîdî, *Manâqib d'Abû Ishâq Al-Jabanyânî.*

(28) Ibid.

انقطاعهم وزهدهم وباطنيتهم خصوصًا. هذا الأدب الجديد الذي يمكن تصنيفه ولو موقتًا ضمن التراجم و«الذي تربطه بالتراث الشفهي علاقة الرحم»[29]، لم يعرف انطلاقته الحقيقية في القيروان، أولى الحواضر الإسلامية في المغرب، إلا مع مؤلِّفَيْ معالم الإيمان وهما الدباغ وابن ناجي[30]، أي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/ الرابع عشر الميلادي. فالبعد الذي يميز كتب المناقب، أي التركيز على الولي وخصاله ومناقبه وكراماته من خلال ما يحمله المخيال الجمعي وينقله شفويًا، لم يكن حاضرًا بقوة إلا خلال الجزأين الأخيرين من كتاب المعالم. ومع بداية ظهور الزوايا انتشر هذا الأدب ولم ينقطع إلا حديثًا، وتزايد الإقبال عليه بحثًا عن الانتفاع ببركة الشيخ الولي بالتوازي تقريبًا مع تزايد الإقبال على كتب المختصرات ومختصر المختصرات. وهكذا ظهرت ثقافة جديدة في القيروان. وحتى فقهاء الظاهر، انخرط كثيرون منهم في ثقافة الوَلاية والتصوف لكن بمزج الظاهر بالباطن من دون حرج فكري؛ وظهر بذلك صنف جديد من الفقهاء هم الفقهاء المتصوفة أو المتصوفة الفقهاء.

إن مخطوطات المناقب التي ازداد عددها مع الانتشار الكبير للزوايا في الحواضر والأرياف، هي تدوين لما قيل وما يقال عن كرامات الشيخ الصوفي وكل ما يتعلق بحياته وعلاقته بمريديه في تصنيف عرف باسم مناقب السيد/ السيدة/ سيدي/ للّة متبوعًا باسم الولي أو الوليّة. وهذا ما جعل من هذا الصنف من الكتابات يختلف عن باقي الأصناف «الأدبية» ذات العمق الشعبي، مثل الأحاجي والأساطير والخرافات، كما يختلف عن القصص الدينية الكلاسيكية بما يتميز به من ترتيب واضح نجده تقريبًا في كتب المناقب كلها، ومن محتوى له سماته التي تميزه. والمناقب تكتب من أجل غرض واضح هو إظهار الولي قدوة ومثال يُحتذى، من خلال وصف حياته اليومية وقدراته الخارقة وهيبته وتمتُّعه بالقبول عند الله. فأدب المناقب كما يراه ميشيل سيرتو هو «خطاب

(29) العامري، ص 33.

(30) عبد الرحمن بن محمد بن الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلق عليه أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، 4 ج (تونس: [المطبعة العربية التونسية]، 1902).

المعجزات والفضائل»[31]. هذا الخطاب يخضع إلى جنس أدبي خاص له قوانين اشتغال تميّزه من حيث التنظيم وتشبيك المحتوى. والكتابة المنقبية تُعرض عن الحياة الموضوعية بل العكس هو الصحيح، إذ تتميز ظاهريًا بالحرص الشديد على نقل حقيقة الحوادث التي يعيشها الولي وأقواله كما هي في توجه واضح نحو الإقناع باعتماد طريقة الإسناد كما حدث عند جمع أقوال الرسول وأفعاله وتدوينها. والخطاب المنقبي هو خطاب موجه نحو الوجدان ينتقي محتواه من المعجزات ويخاطب المخيال لا العقل. فهو يبني خطابه على وقائع موضوعية لها زمانها ومكانها واصفًا بذلك وضعًا حقيقيًا في زمن محدد وضمن واقع اجتماعي محدد لكن الهدف من وراء ذلك يبقى منصبًا على إبراز القدرات الخارقة للزمان والمكان التي يتمتع بها الولي، وهي المنطلق والغاية من وضع التأليف.

ما يثير تساؤل القارئ المتأني للأدب المنقبي هذا الانتقال السريع، من دون مقدمات أو تهيئة، من الواقع الموضوعي إلى «واقع» الولي وعالمه الخاص. وهكذا يبدو واضحًا أن الواقع الموضوعي و«الواقع» الولائي يختلطان من دون تمييز في المخيال الجمعي وفي ذهن مدوّن كرامات الأولياء وسيرهم كلما تعلق الأمر بالولي، بل ربما تكون كتب المناقب تعبيرًا صادقًا عن هذا المزج المحكم لكن العفوي بين واقعين: واقع الولي الصوفي كما يصوّره المخيال الجمعي والواقع اليومي للمجتمع. وبذلك تكون كتب المناقب خليطًا بين التاريخي والمتخيَّل. وهنا تكمن صعوبة التعامل مع الوثيقة المنقبية. فلا مجال لتجاهلها ولا مجال أيضًا لأخذ ما جاء فيها كله على أنه تاريخ ثابت وأداة نهائية من أدوات كتابة التاريخ. فما هو تاريخ وما يخرج عن مجال التاريخ («اللاتاريخ») يتفاوت حضوره في النص المنقبي بحسب المتخيل الجمعي للوظيفة الاجتماعية للولي. فبقدر ما يظهر الولي في أذهان العامة قويًا ومؤثرًا وصاحب كرامات، بقدر ما يكون مهابًا إلى حدّ الخشية من إغضابه حيًا أو ميتًا. ويكون بذلك التصنيف المنقبي مرآة لقدرات الشيخ الصوفي الخارقة التي

(31) Michel De Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1975), p. 282.

تعطى الأولوية المطلقة عند جمع المأثور الشفوي الذي يتناقله أتباعه ومريدوه والمحيطون به من العامة. فالولي هو «حبيب الله»[32] وبذلك تكون المناقب إحدى تجليات المقدس، تنطلق من الواقع الموضوعي، أي من التاريخ، لكنها ترسم أهدافها خارج التاريخ، حيث تحاول أن ترسم صورة للولي تخرج عن حدود الزمان والمكان. فالولي ليس إنسانًا عاديًا، بل كائن يتسم بالقدرة على ولوج عالم اللامنطق، وهذا أمر لا يأتيه إلا الأولياء كما تقول المناقب. فشخصية الولي تنطوي على بعد أسطوري تحاول كتب المناقب من خلال ما يحمله عنه المتخيل الجمعي أن تضعه في صدارة أهدافها، وذلك حتى تضفي شيئًا من القداسة عليها، وهي الصورة التي ستوظفها في ما بعد عائلته وأتباعه كرأسمال رمزي ذي أهمية قصوى.

خلاصة القول، تمثّل كتب المناقب مجموعة من الشهادات الشفوية التي يرسم من خلالها مؤلفها صورة يريدها شديدة التأثير في قارئها حتى يترسخ لديه البعد «المقدس» في شخصية الولي، مستغلًا في ذلك الأساليب والوسائل كلها، ومنها معرفته بالقرآن والسُّنّة ومعرفته بالوسط الاجتماعي والثقافي الذي عاش فيه الولي، فتكون لغته سهلة ومبسطة إلى حدّ الابتذال أحيانًا، معتبرًا مجرد الكتابة عن حياة الولي وكراماته وقدراته الخارقة، مثل المشي على الماء والتحليق في الهواء وسرعة التنقل، هي من أفعال التقوى والورع. أما بالنسبة إلى المؤرخ فهذا الأدب لا يحوي «اللاعقل» فحسب، بل الواقع الاجتماعي بمختلف تعبيراته أيضًا، فهو يجد فيه معلومات لا تحويها كتب أخرى، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بفضاء جغرافي كالذي نروم دراسته: بلاد القبائل الرحّل ودواخل أفريقيا. فما هي مكانة أدب المناقب في قائمة ما يسمى الوثائق التاريخية؟

أجاب جاك بارك عن سؤال ما إذا كان ممكنًا تصنيف كتب المناقب وثائقَ تاريخية بأن: «محتوى أي مخطوطة لا يمثل على الإطلاق الجانب الأكبر لأهمية هذه الوثيقة، ذلك أنه يجدر بالباحث أن يتوصل إلى استنباط الكيفية

---

(32) Nelly Salameh Amri, «Walî et awliyâ' dans l'Ifriqiya «médiévale». De l'activité originelle d'une notion aux modalités historiques de son activation,» *Studia Islamica*, vol. 91 (2000), pp. 25-29.

التي تمكّنه من إعادة تشكيل أو إحياء الأطر الاجتماعية والبنى الثقافية التي عاصرها الأثر من خلال إيجاد صيغة للربط بين النص كبناء لغوي والمرجعية الاجتماعية والسلوكية التي أفرزته ... الأمر الذي يجعل الخطاب يكشف عن أصدق شهاداته، أي تلك التي يحملها عن نفسه»[33].

هنا يمكن الاستنجاد بحقول معرفية أخرى لعل أهمها علم النفس الاجتماعي وما أفرزه من نظريات، منها نظرية التمثلات الاجتماعية[34] التي تعطي للموضعة (L'Objectivation) دورًا أساسيًا في بناء التمثل. «تتم الموضعة على مراحل ثلاث: الأولى مرحلة البناء الانتقائي (La Construction sélective) والثانية مرحلة التشكّل المهيكل لما يليه (La Schématisation structurante)، أي إن ما جرى انتقاؤه سابقًا تقع إعادة تركيبه ضمن بناء تجسيمي يمثل النواة المركز (Le Noyeau figuratif)، والثالثة مرحلة التجنيس (Phase de naturalisation) أي التطبيع النهائي التي تتحول من خلالها التجسيمات إلى أشياء قابلة للتصور ماديًا لتفرز بُنَى موضوعية يمكن تلمسها في الذات أو عند الآخرين من أجل أن يصبح وجودها مألوفًا وبديهيًا لا يثير أي استغراب»[35].

سنكون حذرين طبعًا، إذ للمنهج التاريخي ضوابطه إلا أننا سوف نتحرر من الالتزام بمدرسة تاريخية دون أخرى. وقد حاول فرنان بروديل وجاك لوغوف وجاك بارك وغيرهم إبراز «ما يحصل للتاريخ من ثراء بانفتاحه على الحقول المعرفية المجاورة له»[36]: السوسيولوجيا والإثنولوجيا وعلم النفس

---

(33) Jacques Berque, *L'intérieur du Maghreb: XVe-XIXe siècles*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1978), p. 8.

(34) انظر على سبيل المثال: Ch. Guimelli, sous la dir., *Structures et transformations des représentations sociales* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1994), p. 40, et Denise Jodelet, sous la dir., *Les Représentations sociales, Sociologie d'aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1993), pp. 28-29.

(35) Henriette Bloch [et al.], *Grand dictionnaire de la psychologie*, 2e ed. (Paris: éd. Larousse, 1993), pp. 670 et sqq.

(36) Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Science de l'histoire (Paris: Flammarion, 1969), p. 32, et Jacques Le Goff, *Pour un autre moyen âge: Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1977).

الاجتماعي كحقل معرفي حديث ظهر في ستينيات القرن الماضي، ويتموقع بين علم النفس وعلم الاجتماع. فعلم النفس الاجتماعي لفت جميع العاملين في الحقول المجاورة من علوم إنسانية واجتماعية[37].

نعتقد أن لا مجال للاستغناء عن هذا الأدب المنقبي إذا أردنا الاقتراب من العامة بالخصوص والتعرف إلى عالم مخيالها الجمعي الذي يتحكم إلى درجة كبيرة بطبيعة تديّنهم وبالانتظارات والاهتمامات والسلوك الجماعي و/ أو الفردي الذي يشدهم إلى الحياة. وكما يقول جاك بارك: «ما عاد من الضروري أن يمثل المخطوط وثيقةً نادرة أو أن يحوي مادة ثرية من المعلومات الموضوعية حتى يكون جديرًا بحب اطلاعنا. فلا التفاهة الظاهرية لخطابه ولا اصطلاحاته الخاصة وهنّاته اللغوية والأسلوبية قادرة على إبطال حرمته وجاذبيته كمحاور كفؤ»[38]. أما روبير برانشفيك، على الرغم من انتمائه إلى مدرسة ما قبل الحوليات والتاريخ الجديد، فهو لا يرى في كتب المناقب أي إضافة معرفية، لكنه يعترف بأهميتها التوثيقية: «هي إطلالة مضيئة على ذهنية وحياة الناس البسطاء من العامة، هؤلاء الذين نساهم التاريخ، والذين يتنافسون على التقرب من الشيخ الصوفي حتى ينالوا رضاه وينتفعون ببركته». بالفعل، يصعب أن نجد هذا الكم الهائل من أخبار الناس العاديين خارج هذا الجنس الأدبي، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالبدو والأعراب الموجودين في الداخل الأفريقي، وهم في حركة شبه دائمة بين مرتفعات التل الأعلى صيفًا والصحراء شتاء؛ هؤلاء الذين لا تذكرهم كتب التاريخ إلا نادرًا وفي بعض النصوص الفقهية كالنوازل والفتاوى. فلا نجدهم على حقيقتهم إلا في كتب المناقب، إذ نراهم يتوددون للولي ويشكون إليه همومهم ويطلبون مساعدته في نزول الغيث النافع لاعتقادهم في استجابة الله لدعائه. لذلك نتعامل في هذه الورقة مع النصوص المنقبية لا من حيث ما تحمله من معلومات بعضها

---

(37) يقول سارج موسكوفيسي في حديثه عن نظرية التمثل الاجتماعي: «مفهوم التمثل هو مفهوم عابر لعدد من المجالات المعرفية كالتاريخ والأنثروبولوجيا مرورًا بالألسنية، حيث يساعد في فهم الأشكال التطبيقية للمعرفة والمعارف التطبيقية التي تقوي الروابط الاجتماعية كما تسهل الحياة اليومية». (S. Moscovici, cité dans: Guimelli, pp. 28-29).

(38) Berque, p. 8.

موضوعي، لكن مع بعدها الثاني أيضًا المتعلق بالمخيال الجمعي الذي يحمل صورًا للواقع أعيد تشكيلها بما يخدم الرغبات والانتظارات.

ثالثًا: القبيلة المرابطية باعتبارها منتوجًا لانتشار التصوف الولائي

مع انتشار قبائل بني هلال ثم بني سليم في المناطق الداخلية، خصوصًا الواقعة منها تحت سيطرة البوادي الرحّل الممتدة بين التل الأعلى والصحراء، بدايةً من القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، بدأت عملية اندماج قبائل بربرية مع قبائل عربية بسطت نفوذها على مناطق ترحالهم، ومنهم هوارة البربرية التي انصهرت في قبائل بني سليم إلى حد نسيانهم لغتهم الأم[39]. أدت هذه العملية وهذا التلاقح الذي تزامن تقريبًا مع انتشار التصوف الشعبي في الوسط الريفي وظهور الزوايا، إلى بروز تركيبات اجتماعية جديدة، منها القبائل المرابطية/ الولائية، ومنها قبيلتا أولاد سيدي عبيد وأولاد سيدي تليل اللتان ظهرتا في القرن نفسه تقريبًا بين مرتفعات الأوراس والسباسب العليا التونسية، ولا يزال أحفادهم يحملون لقب عبيدي وتليلي إلى اليوم.

لا نملك من الوثائق المكتوبة عن تاريخ هذين القبيلتين إلا القليل جدًّا. إلا أن المتأمل في الرواية الشفوية قد يجد بعضًا من ضالته مستعينًا في ذلك بما وفّرته مختلف الحقول المعرفية من أدوات لمعالجة المعلومة مكتوبةً كانت أم شفوية. فكل قبيلة تستمد اسمها من رجل عرف بصلاحه وورعه وعلمه وتعدد كراماته، حيث تشير شجرة الأنساب[40] إلى أن عبيد هو شريف من أصل

(39) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون: المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ج 2، ص 2431.

(40) انظر: محسن التليلي، «الشيخ أحمد التليلي، حياته وآثاره» (شهادة الكفاءة في البحث، إشراف الأستاذ سعد غراب، جامعة تونس، كلية الآداب، 1988). كما توجد وثيقة تورد نسب الشيخ، يقول أحفاد الشيخ تليل إنها تعود إلى العهد الحفصي. هذه الوثيقة هي التي تناولها محسن التليلي بالدرس وتناولناها بالنقد في: صالح العلواني، «تطور وانتشار الولاية في قبائل داخل إفريقية ما بين القرن =

هاشمي[41]، أما تليل[42] فيعود أصله إلى عثمان بن عفان الأموي ثالث الخلفاء الراشدين. ليس من السهل تقديم تواريخ مضبوطة يطمئن إليها المؤرخ عن فترة تواجد الشيخين عبيد وتليل في بلاد القبائل الرحل. إلا أن مناقب الشيخ أحمد التليلي[43] يساعدنا في تحديد محطات زمنية ولو تقريبية قد تسهّل كشف بعض الغموض. إذ إضافة إلى ما تحمله الذاكرة الشعبية لدى أولاد سيدي تليل نجد في مناقب أحمد التليلي (1121-1176هـ/ 1709-1763م) أن رفات جده نقلت من مقبرة شيخه عبيد في الجزائر إلى فريانة في بلاد تونس في عام 1145هـ/ 1732م. معنى ذلك أن تليل لازم شيخه عبيد حتى وفاته ودفنه في جواره. متى التقى الرجلان وكيف؟ سؤال لا تجيب عنه إلا الروايات الشفوية التي يتناقلها الأحفاد جيلًا بعد جيل إلى يومنا هذا. فعبيد وتليل ربما التقيا في إقليم الزاب، هذا الفضاء الشاسع الذي عرف عددًا من الحضارات والديانات واستقبل عددًا من الأجناس، منها من جاء من الشرق أو من أوروبا واختلطوا جميعًا بالعنصر المحلي واستفادوا من الصحراء وجبال الأوراس لتكون لهم خير ملجأ كلما ضاق بهم الحال. وما أخبرتنا به مناقب أحمد التليلي تؤيده الرواية الشفوية التي لا تزال حية عند أولاد سيدي عبيد، ومفادها أن الرجلين كانت تربطهما علاقة المريد بشيخه، إضافة إلى مصاهرة كليهما للولي يعقوب الجنحاني.

= 6/ 12 وبداية القرن 12/ 18»، إشراف الأستاذ ك. بيكار من جامعة باريس الأولى - السربون، نوقشت بجامعة تولوز في تشرين الأول/ أكتوبر 2004: Salah Alouani, «Tribus et Marabouts: A'rāb at walāya dans l'intérieur de l'Ifriqiya entre le VI^e/XII^e et le XII^e/XVIII^e siècles» (These, Université de Toulouse-Le Mirail, 2004).

(41) عبيد بن خذير بن عبد العزيز بن سليمان بن سالم بن إبراهيم بن عبد الحليم بن عبد الكريم بن عيسى بن موسى بن عبد السلام بن محمد بن عبد الجبار بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن مولاي إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن مولاي عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت الرسول محمد. انظر: الهادي بشوات، كتاب التعريف بالشيخ سيدي عبيد الشريف (الجزائر: دار الهدى، 1997)، ص 7.

(42) تليل بن نصر بن عبد الرحيم بن عبد الله بن مبارك بن القاسم بن نصر بن علي بن أحمد بن عبد العزيز بن محمد بن عمر بن إبراهيم بن صالح بن شبالة بن الحمير بن عبد الغفار بن أبي بكر بن زيد بن عَمرو بن عثمان بن عفان. انظر: التليلي، ص 65.

(43) مناقب سيدي أحمد التليلي، مخطوط بزاويته بفريانة.

ولد أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن عباس بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن قاسم بن تليل في عام 1121هـ/ 1709م، وبذلك تكون خمسة أجيال تفصله عن جده تليل. فإذا افترضنا أربعين عامًا تفصل الجيل عن الذي يليه[44]، تكون فترة وجود الشيخ تليل بين النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي والنصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي، وعندها تكون فترة وجود عبيد الذي يكبره سنًّا خلال القرن الخامس عشر الميلادي. عبيد ينتمي إلى أسرة مرابطة كتلك التي نشأت مع حركة السنية في إقليم الزاب[45]. إذ انتمى والده خذير وجدّه سالم إلى حركة التصوف الولائي الذي انتشر في بجاية في عهد أبي مدين شعيب. وكان أتباعه ومريدوه من أمثال أبي يوسف الدهماني وأبي علي النفطي قد حملوا الفكر الشعيبي إلى الأرياف خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ونشروه في دواخل أفريقيا ومنها بلاد القبائل الرحل. اتبع عبيد طريق التصوف واستفاد من «رأسمال ثقافي» يجلب لمالكه التبجيل والاحترام والتقدير في الوسط البدوي: حفظ القرآن وترتيله وكتابته. فالمتتبع للرواية الشفوية يجد جده سالم ينتمي إلى أهل الصلاح والزهد ممن عاشوا فترة النصف الثاني من القرن الثالث عشر بما فيها من حركية دينية وتنقلات بين أهم معاقل التصوف الشعبي: وادي درعة والساقية الحمراء وتلمسان حيث دفن أبو مدين شعيب[46].

غادر سالم الساقية الحمراء إلى زاوية وادي درعة ومنها انتقل إلى تلمسان لكن الرواية لا تسعفنا بأكثر من ذلك. أنجب ابنه سليمان اثني عشر ولدًا، لم يبق منهم في تلمسان إلا ثلاثة أولاد. أما الباقي فتفرقوا في كامل أرض المغرب. اتجه يحيى وعبد الحق إلى مرتفعات هقّار (الجزائر)، في حين استقر المقام بخذير بن عبد العزيز بن سليمان بن سالم في توزر في بلاد الجريد (تونس). وكانت توزر مثل حواضر المناطق الداخلية كلها انتشرت فيها الأفكار الصوفية

---

(44) هذه الفترة الزمنية نعتقد أننا بالغنا فيها إلا أننا افترضناها حتى نقترب أكثر مما يمكن من التاريخ المتداول بين أولاد سيدي تليل عن قدوم جدهم من الساقية الحمراء إلى بلاد الشرق الجزائري وهو عام 849هـ/ 1445م. انظر نسخة من الوثيقة في: التليلي، ص 65.

(45) ابن خلدون، ص 2344 والتي تليها.

(46) دفن أبو مدين شعيب في قرية العباد سنة (594هـ/ 1198م).

وبدأت الزوايا تتأسس فيها. من هناك اشتاقت نفسه إلى قبر الرسول فقرر الحج إلى بيت الله الحرام. ومن مكة عزّت عليه العودة إلى توزر من دون الوقوف على قبر شيخ الصوفية في بغداد عبد القادر الجيلاني والارتواء من منبع التصوف الشعبي الولائي[47].

عندما عاد خذير من الحج بلغ خبره الناس بدوًا وحضرًا في بلاد الجريد، إذ منذ أن فقدت أفريقيا أمن التنقل عبر مختلف أرجائها، خصوصًا في المناطق الداخلية، انعدم الأمن تمامًا، فما عاد الحج متاحًا من دون مشاق وأخطار. وكان من بين زوّاره زعيم قبيلة الهمامة عبد العزيز بن هَمّام الذي رجاه التوسل إلى الله ليرفع عن ابنته مرضها الذي طال وعجز الأطباء عن علاجه. وبالفعل، كما تقول الرواية، شفيت البنت ببركة الشيخ خذير وزفت إليه وأنجبت منه ولدين وبنتًا: عبيد وأحمد وأختهم غزالة. ظهرت كرامات الشيخ وازداد تعلق العامة به. وفي هذه الفترة من أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي وبداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي قرر خذير الارتحال مجددًا إلى البقاع المقدسة وكانت آخر رحلة له. لم يعد خذير وعاد خبر وفاته. عندها انتقلت زوجته هنية إلى جبل فوّة[48] حيث يقيم بعض أهلها.

هنا يورد فيرو الرواية التالية على لسان أولاد سيدي عبيد: «اتجه عبيد نحو الشمال واختار مقر انقطاعه قمة جبل فوة. أقام لنفسه بيتًا صغيرًا من الحجر لا تزال آثاره قائمة إلى اليوم وقضى به أربعين عامًا في التهجد والتعبد والانقطاع التام بعيدًا عن الدنيا ومتاعها. ... فحياة الزهد والانقطاع والتصوف، كما الكرامات التي ظهرت عليه جلبت له بعدد من الزوار وأضفت عليه هالة من 'القداسة' جعلت من جبل فوة مكانًا 'مقدسًا' يهابه الناس إلى يومنا هذا»[49].

---

(47) عن أشهر الصوفية في عهد ما بعد الغزالي انظر مثلًا: J. Chabbi, «'Abd al-Qâdir al-Djilânî, personnage historique,» *Studia Islamica*, vol. 38 (1973), pp. 75-106.

(48) يقع في الشرق الجزائري في بلاد النمامشة قرب الحدود التونسية – الجزائرية.

(49) L. Ch. Féraud, «Notes sur Tebessa,» *Revue Africaine*, vol. 18 (1874), p. 466.

انظر أيضًا: بشوات، كتاب التعريف، الذي يحدد المدة التي قضاها عبيد في التعبد بجبل فوّة =

فهذه الرواية التي يوردها فيرو، والتي تعود إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد تصف صورة الولي عبيد في المخيال الشعبي لأولاد سيدي عبيد وجميع من اعتقد معهم في كرامات الشيخ من القبائل الأخرى، خصوصًا النمامشة المنتشرين حول الجبل.

إذا اعتبرنا أن المخيال الشعبي ليس مجرد صور عابرة بل تركيبة من الواقع تحوي معتقدات ومواقف ومعارف جرى تحريفها أو تخزينها بشكل مختزل ضمن بنى ذهنية متماسكة الأجزاء وصعبة التغيير، وإذا قرأنا الرواية من هذه الزاوية نجد علاقة عبيد وأجداده بجبل فوّة والمنطقة المحيطة به إلى حدود الزاب متينة. لذلك يتعامل المؤرخ مع المخيال الجمعي بكونه مصدر معلومة متى قُرِئ بأدوات ناجعة في ضوء نظرية التمثلات الاجتماعية[50]. وعندها يظهر البعد الثاني ولعله الحقيقي من النص الشفوي المنقبي. فجبل فوّة هو المكان الذي احتضن فعلًا عبيد في أثناء سياحته وانقطاعه. وهو الأثر الملموس والأكثر واقعيةً في هذه الرواية التي مهدت لظهوره كامتداد لما سبق. فجميع الروايات التي تحتفظ بها ذاكرة أولاد سيدي عبيد وتمثلاتهم عن جدهم عبيد تقول بالتجائه إلى جبل فوة واتخاذه ملجأ لانقطاعه وتأملاته. أما سالم الذي تقول الرواية إنه استقر في تلمسان قبل أن ينهل من معين التصوف بالساقية الحمراء ووادي درعة، فلا غرابة أن يكون ممن عاشوا في القرن الرابع عشر في أقليم الزاب وتأثروا بحركة السنية التي قادها سعادة الرياحي[51]، بل لعله أسس زاوية في بلاد النمامشة شرق بسكرة على الطريق الرابطة بين قسطيلية (بلاد الجريد) وإقليم الزاب مرورًا بنقرين وخنقة سيدي ناجي وطولقة. هذه الزاوية - إن صح وجودها - هي التي نشرت بين أبناء سالم انتماءهم إلى الحركة الصوفية وحبهم للسياحة وانتمائهم إلى عائلة مرابطة ستكتمل ملامحها وتتفرع إلى قبيلة مرابطية بعد وفاة الولي عبيد. الأمر الذي قد يتقاطع مع ما

= بـ 16 عامًا وليس 40 عامًا كما يذكر فيرو على لسان الرواة الذين يكون قد سمع منهم.

(50) Guimelli, *Structures et transformations*, et Jodelet, *Les Représentations.*

(51) ابن خلدون، ص 2344.

تحمله الرواية المنقبية التي ذكرت انتشار أبناء سالم الاثني عشر في أنحاء متفرقة من بلاد المغرب الأوسط والشرقي[52].

لم يبق عبيد منقطعًا في خلوته على قمة جبل فوة من المرجح أنه كان يتنقل بين رياح وادي أريغ وسوف. ومن سوف انتقل عبيد إلى بلاد الجريد، حتى أن صورة الرجل الصالح العالم كثير الكرامات كانت تسبقه أينما حل في هذا الفضاء المتأثر بحركات التصوف الولائي والإصلاح. كان عبيد يجيب عن انتظارات الناس بالكرامات التي تتجاوب وحاجياتهم. فاستجابة الله لدعائه جعلته يداوي المرضى وترزق على يديه العواقر بالأولاد. وفي دور لم يسبق له مثيل، لكنه غني بالدلالات، نجد المخيال الشعبي القبلي يزج بالشيخ الصوفي والولي عالم الباطن والظاهر عبيد في صراع قبلي وضع وجهًا لوجه قبيلتي بني زيد والهمامة التونسيتين. وكان لكل قبيلة منهما وليّها الذي نادته لنصرتها: عبيد للهمامة وقناوة لبني زيد. مع بداية المعركة، تقول الرواية، انطلق البارود من جبل فوة في الجزائر ليحطم زاوية الولي قناوة على مرأى القبيلتين[53]. لا شك في أن المؤرخ يجد نفسه أمام البعد الأول الأسطوري لمناقب الشيخ التي يحملها المخيال الشعبي، لكنه يكتشف سريعًا البعد الثاني وحقيقة التحولات الفكرية بفعل انتشار التصوف الولائي في الوسط القبلي. فكأن فرسان القبيلة وزعماءها عجزوا أمام ما يقدر عليه الشيخ الصوفي، الولي عبيد. وما يقرأه المؤرخ أيضًا في هذا المخيال الشعبي يُظهر عبيد الزاهد المتعبد في تواصل مع محيطه يؤثر فيه بما يتمتع به من قبول وهيبة وقد أحاط به مريدوه الذين أخذوا عنه الأوراد والإجازة.

من بين مريدي الشيخ عبيد الذين تركوا أثرهم إلى اليوم تليل بن نصر الذي كان - كما هو الشأن بالنسبة إلى عبيد - «البذرة الصالحة» التي كانت

(52) عن قبيلة أولاد سيدي عبيد، انظر: Salah Alouani, «Les Awlad Sidi ʿAbid: Histoire d'une tribu maraboutique de l'intérieur de l'Ifriqiya médiévale,» in: Mohamed Méouak, dir., *Biografías Maghrebies. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb médieval*, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus; 17 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012), pp. 325-388.

(53) Féraud, p. 466.

وراء ظهور أولاد سيدي تليل. لكن كيف التقى تليل بعبيد وما علاقتهما حتى يبقى تليل في خدمة شيخه والأخذ عنه حتى الممات؟ وكيف بدأت البذرة تنمو لتتكون العائلة ثم القبيلة المرابطية؟ هنا أيضًا، كما في عدد من محطات حياة الشيخ عبيد ومريده تليل لا يملك المؤرخ سوى وضع احتمالات قد لا يتمكن من التحقق من صحتها كما من خطئها أبدًا. لكن المشهد العام يجعلنا نميل أكثر إلى فرضيات على حساب أخرى، فعبيد لم يكن ذلك الزاهد المتعبد المنقطع عن الناس، وإن مر بهذه المراحل حتمًا، والمخيال الشعبي يظهره في مظهر الفارس الشجاع الذي قطع الطرق وأغار على القوافل قبل أن يسلك طريق التوبة وينقطع لمدة في جبل فوة، إلا أن انقطاعه لم يدم طويلًا، إذ سرعان ما حمل راية الإصلاح كما فعل من قبله سعادة وقاسم ابن مرا، لينزل من مرتفعات جبل فوة ويتنقل بين النمامشة وغيرهم من القبائل الرحّل بين الصحراء والتل الأعلى ويجلب إليه عددًا من المريدين، من بينهم تليل الذي أبهره بذكائه وورعه ولم يفارقه حتى أسس عبيد زاويته على ضفة وادي قنتيس وأصبح تليل مؤهلًا لنيل الإجازة. فكان شيخه يأمره بنشر الدعوة إلى اتباع السُنّة واجتناب الكبائر بين قبائل النمامشة والحنانشة وغيرهم من قبائل رياح المتنقلة بين الصحراء شتاء والتل الأعلى صيفًا. بعد وفاة عبيد تقدم ابن أخيه عبد الملك بن أحمد على رأس الزاوية ليواصل نشر طريق عمه وشيخه. أنجب عبد الملك، كما تقول الرواية، تسعة عشر ولدًا. وبدأت عائلة المرابط عبيد تتشكل. ومع مرور الزمن تتشكل القبيلة المرابطية. أما تليل فلم يغادر منطقة قبائل النمامشة وإقليم الأوراس وأنجب من زواجه بابنة المرابط الجنحاني علي وقاسم وعبد الرحيم وعبد الله[54]. وهؤلاء جميعًا، باستثناء عبد الرحيم الذي لا يزال مدفونًا في مقبرة سيدي عبيد، غادروا المنطقة لينتشروا في الزاب الشرقي والجريد (ميداس ونفطة وتوزر) وقفصة وفريانة ليعلموا القرآن وينشروا طريقة أبيهم، وهي الطريقة التي تدعو إلى إقامة السُنّة والتصوف.

(54) يُذكر في بعض الروايات أنه أنجب أيضًا زايد ومرزوق والفقيه والبنت هلالة.

نقول في خاتمة هذه الورقة إنه من حسن حظ المؤرخ الذي رام خوض مغامرة كتابة تاريخ من لا تاريخ لهم أن هذه المناقب والروايات الشفوية قد دُوّن بعضُها، فجاءت «غنية» بالصور والحوادث، بعضها واقع وآخر من نسج المخيال، وكلها تقريبًا تحمل في طياتها معلومات مفيدة عن الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية والتمثلات التي تشترك فيها المجموعة. فكتب المناقب في أصلها تسجيل لحوادث وتصورات مركزها الأساس الشيخ الصوفي، لكن محتواها حوادث ومعلومات بعضها قابل لاستغلال المؤرخ متى تسلح بأدوات البحث الملائمة.

لولا هذا التاريخ الشفوي ما كان بالإمكان الاقتراب منهجيًا من فئات عاشت في العصر الوسيط المتأخر في أفريقيا (تونس حاليًا والشرق الجزائري) بين القرنين السابع والثاني عشر الهجريين/ الثالث عشر والثامن عشر الميلاديين، في المناطق النائية والداخلية التي سيطرت عليها حياة البداوة والترحال، بين الصحراء والتل الأعلى من أفريقيا في العهد الوسيط. وبذلك أمكن لنا التعرف ولو جزئيًا إلى نشأة قبيلتي أولاد سيدي عبيد وأولاد سيدي تليل الولائيتين، ومن خلالهما إلى هذا التجسيد الواقعي للثنائي العصبية القبلية والدعوة الدينية التي كانت نواتها المركزية شيخ صوفي شريف أو منتسب إلى الشرف، قطع مع التقاليد البدوية وجمع حوله مريدين آمنوا بما دعا إليه، لا تجمعهم العصبية بقدر ما يجمعهم الانتماء الروحي ممثلًا في طريق الشيخ المرابط. وتوسعت هذه البطون الصوفية بانضمام عناصر خارجية تستفيد من القداسة الرمزية للولي الحامي ولممثليه الأحياء. هذه التركيبة الاجتماعية الجديدة ما كان لها أن تظهر وتتفرع لتكون قبيلةً مرابطية لولا التفكك الذي عرفته القبائل الأصلية بفعل الصراعات والنزاعات داخل القبيلة الواحدة وبين القبائل المتحالفة، الأمر الذي أضعف الزعماء التقليديين وأعطى للشيخ الصوفي وعائلته وأتباعه دور الوسيط والحكيم الذي تهابه الناس ولا تقوى على مخالفة رأيه.

الورقة الرابعة عشرة

جوانب من حياة قبيلة اللواتية في عُمان
دراسة تاريخية من خلال مقابلات مع عدد من شيوخها

فيصل سيد طه حافظ

مقدمة

تتناول هذه الورقة «قبيلة اللواتية» في عُمان من حيث تاريخها ومجريات أحوالها وتقلّبات الدهر عليها وعاداتها، وأعرافها.

كان للواتية هجرات وتنقلات من عُمان إلى الهند والعكس، ما جعل الغموض يكتنف الكثير من تاريخها وأخبارها، وجعل بعض الباحثين يظن أنهم من أصول هندية. وما يزيد الأمر تعقيدًا والتباسًا أنهم حملوا معهم في أثناء عودتهم من الهند إلى عُمان في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي الكثير من العادات والتقاليد الهندية، وبعض الأطعمة والألبسة، بل وكانت لهم لغة خاصة تسمى «اللغة الكوجية» (Khoja)، وهي إحدى اللغات المحلية التي كانت مستعملة في بلاد الهند، والتي ما زال بعض المسنين منهم يتكلم بها في سلطنة عُمان إلى يومنا هذا؛ الأمر الذي جعل الأمر يتطلب دراسة أصول قبيلة اللواتية في عُمان في القرون الإسلامية الأولى، وعُنيتُ بهذا الأمر منذ فترة، وكانت لي دراسة سابقة: **دولة بني سامة في ملتان من 279 - 375هـ صورة للتفاعل الحضاري بين عُمان وبلاد الهند في العصر الإسلامي**، كشفتُ

فيها أصولهم العربية وهجرتهم من مكة إلى عُمان قبل الإسلام، ثم إلى الهند في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، وأوضحتُ أيضًا الدور السياسي والحضاري للواتية في بلاد الهند.

واصلتُ البحث في هجرات اللواتية وتنقلاتهم حتى العصر الحاضر، وكان لي أكثر من زيارة إلى سلطنة عُمان، قابلت خلالها بعض شيوخ القبيلة وعواقلها والمعمرين من أبنائها، ودوّنت كل ما سمعت منهم عن عودتهم قبيل نهاية القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي من الهند إلى عُمان، وعن عاداتهم وتقاليدهم ومذهبهم الديني؛ حيث يُعد اللواتية من الشيعة الاثني عشرية، ولهم في عُمان مآتم وحسينيات خاصة بهم.

1- التعريف باللواتية

تُعد قبيلة اللواتية من القبائل العُمانية التي أدت دورًا تاريخيًا بارزًا في تاريخ عمان في العصر الإسلامي، وامتد هذا الدور إلى بلاد الهند، خصوصًا في منطقة «ملتان»، عندما حكموا هذه البلاد ردحًا من الزمن. وينسب بنو سامة إلى لؤي بن الحارث بن سامة بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان[1]، ويطلق عليهم أحيانًا اللواتية والنسبة إليهم اللواتي[2].

يتضح مما سبق أن اللواتية عرب من قريش من ولد سامة بن لؤي بن غالب، وهم من أوائل القبائل القرشية التي كانت تسكن مكة، وذكرت المصادر التاريخية أن منزلهم في مكة كان عند جبل يقال له «كبكب»[3]، وهذا الجبل

---

(1) أبو عبد الله المصعب بن عبد الله الزبيري، كتاب نسب قريش، عني بنشره لأول مرة وتصحيحه والتعليق عليه إ. ليفي بروفنسال أستاذ اللغة والحضارة العربية بالسوربون، مدير معهد الدروس الإسلامية بجامعة باريس، ذخائر العرب؛ 11 (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، 1953)، ص 13.

(2) اللواتي: هي في الأصل اللوائي، وقد خففت الهمزة، فأصبحت اللواتي على ما هو مشهور عند العرب. انظر: الزبيري، ص 13.

(3) كبكب: جبل خلف عرفات. محمد بن عبد الله بن صالح الشعباني، المرجان في نسب بني =

سكنته قبيلة هذيل بعد رحيل بني سامة إلى عمان[4]، وهم من أوائل العرب الذين سكنوا الساحل العماني.

يؤكد مؤرخو الفتوحات الإسلامية أن بني سامة اللواتية شاركوا إخوانهم من القبائل العمانية الأخرى من الأزد وغيرهم في غزو بلاد السند في عهد الخليفة عمر بن الخطاب في عام 15هـ/ 636م، وفي عام 93هـ/ 710م خرجوا مع غيرهم من العُمانيين دعمًا لجيش محمد بن القاسم الذي غزا الهند[5]. وفي العصر الحديث عاد إلى عُمان عدد من أبناء بني سامة. وذكر الشيخ صادق علي شير الأنصاري نائب وكيل جابي السند في وثيقة حررها في عام 1317هـ/ 1899م بأمر المندوب البريطاني في السند روبرت غايلز عن قبائل السند قائلًا: «إن الأكثرية من سكان السند من المسلمين يدعون أنهم عرب من سلالات عربية»، وعند ذكره سلالات قريش ذكر بني لؤي.

بنو لؤي في السند هم اللواتية بعينهم في عُمان، استبدلت بني بياء النسبة فقيل لهم لوائية، ثم أبدلت الهمزة بالتاء تخفيفًا في النطق فقيل لواتية، كما ورد في القرآن الكريم في اللائي واللاتي وعلى نحو ما نسمع يوميًا في عُمان كلمة أشيائي - أشياتي، ثم حرّف أهل السند اللواتية إلى اللواتيا، ولوتيا ولوتي[6].

ظل اللواتية حتى الوقت الحاضر يعرفون في سلطنة عُمان بأسماء عائلاتهم الأساسية التي ينتمون إليها باعتزاز وفخر: آل صالح وآل خلفان وآل داود وآل سليمان وآل عيسى وآل محمد وآل ناصر وآل هاشم[7].

= **سامة بن لؤي وقبائلهم في عمان** (عمان: مكتبة مسقط، [د. ت.])، ص 16.

(4) الشعباني، ص 16.

(5) فيصل سيد طه حافظ، «دولة بني سامة في الملتان (279-375هـ/ 892-985م): صورة للتفاعل الحضاري بين عُمان الهند في العصر الإسلامي» (ورقة قُدمت إلى: ندوة عمان والهند: آفاق وحضارة، جامعة السلطان قابوس بالتعاون مع مركز الدراسات العمانية، 27 شبط/ فبراير - 1 آذار/ مارس 2011)، ص 99.

(6) جواد بن جعفر بن إبراهيم الخابوري اللواتي، **الأدوار العمانية في القارة الهندية: دور بني سامة بن لؤي - اللواتية** (بيروت: دار النبلاء، 2001)، ص 49.

(7) باقر بن محمد الصالح، **سور بني سامة في مطرح** (عمان: [د. ن.: د. ت.])، ص 21.

خلاصة القول، اللواتية عرب من ولد لؤي بن الحارث بن سامة بن غالب القرشي، عادوا إلى عُمان بعد سنين قضوها في الهند والسند، ومن الشطط والإجحاف أن يتوقع من اللواتية أن يكونوا في الوضع العربي العُماني نفسه الذي خرجوا عليه من عمان نحو السند.

عرف اللواتية عندما عادوا إلى عُمان في العصر الحديث باسم الخوجة، وباسم الحيدر أبادية أحيانًا[8]، فكانت تكتب أسماؤهم في السجلات الرسمية «فلان بن فلان الحيدر أبادي»[9].

من الناحية المذهبية، نسبة كبيرة منهم مسلمة اعتنقت المذهب الإسماعيلي الأغاخاني، ومن المعروف أن أتباع هذه الطائفة اشتهروا بالنشاط التجاري في منطقة المحيط الهندي بأسرها، وانتشروا في شرق أفريقيا من خلال سلطنة مسقط وزنجبار[10]. ويذكر لاندن أن الإسماعيليين في عُمان والخليج تحولوا في ستينيات القرن التاسع عشر إلى مذهب الاثني عشرية[11].

2- هجرات اللواتية

تعد أول هجرة ذكرها التاريخ لبني سامة اللواتية هي ارتحال سامة بن لؤي من مكة إلى عُمان في أثر شجار مع أخيه عمرو[12]، وتسوق المصادر التاريخية في ذلك أن سامة فقأ عين أخيه؛ لأنه ظلم جارًا له فغضب عمرو، وكان شرسًا فخاف سامة أن يقع في مكة شر، فيقال كان سببه سامة[13].

---

(8) اللواتي، ص 50.

(9) نورة محمد القاسمي، الوجود الهندي في الخليج العربي: 1820-1947م (الشارقة: منشورات دائرة الثقافة والإعلام، 1996)، ص 65.

(10) القاسمي، الوجود الهندي.

(11) روبرت جيران لاندن، عمان منذ 1856: مسيرًا ومصيرًا، ترجمة محمد أمين عبد الله (عمان: [د. ن.]، 1980)، ص 118.

(12) عبد الرحمن بن عبد الكريم العاني، تاريخ عمان في العصور الإسلامية الأولى ودور أهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي وفي الملاحة والتجارة الإسلامية، تقديم صالح أحمد العلي (لندن: دار الحكمة، 1999)، ص 65.

(13) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، 5 ج (القدس: معهد الدراسات =

نزل بنو سامة في عمان في منطقة يقال لها توّام[14]، واحتفظ بنو سامة بوحدتهم القبلية، فلم يندمجوا بالأزد، وصاروا كما يذكر ابن حبيب «حلفاء الأزد»[15].

ظلت لبني سامة مكانتهم البارزة في عُمان بعد ظهور الإسلام، ووصفهم الإصطخري بأنهم: «من كبراء عمان»[16]، وقال البكري: «فصار بنو سامة بعمان حيًّا حريدًا شديدًا لهم بأس وثروة ومنعة»[17]، وذكر المقدسي عن سكناهم في منطقة توّام فقال: «قد غلب عليها قوم من قريش فيهم بأس وشدة[18]، وقال ياقوت: «إن توّام قرية بها منبر لبني سامة بن لؤي»[19].

شهدت عُمان اضطرابات سياسية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تمخض عنها وصول بني سامة اللواتية إلى الحكم في عُمان؛ حيث تعرضت الإمامة الإباضية في عام 273هـ/ 885م لحوادث أثرت في مركزها السياسي في عُمان بالسلب، إذ قام الفقيه موسى بن موسى بن أبي جابر بالمطالبة بعزل الصلت بن مالك[20].

= الشرقية بالجامعة العبرية، 1938)، ج 1، ص 47.

(14) توّام: كورة كبيرة بعمان، كانت منزل لبني سامة، وبها قرى كثيرة. الشعباني، ص 22.

(15) أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب، كتاب المحبر، رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري عنه؛ اعتنت بتصحيح هذا الكتاب الدكتورة الآنسة إيلزه ليختن شتيتر إحدى العالمات بأميركا (حيدر أباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1942)، ص 168.

(16) أبو اسحق إبراهيم بن محمد الإصطخري، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال؛ مراجعة محمد شفيق غربال؛ قدم هذه الطبعة عبد العال عبد المنعم الشامي، سلسلة الذخائر؛ 119 (الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2004)، ص 26، والعاني، ص 66.

(17) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما إستعجم من أسماء البلاد والمواضع، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه مصطفى السقا المدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، 4 ج (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947)، ج 1، ص 89، والعاني، ص 66.

(18) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط 2، Bibliotheca Geographorum Arabicorum; 3 (ليدن: مطبعة بريل، 1909)، ص 93.

(19) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، 5 مج (بيروت: دار صادر، 1957)، مج 1، ص 887.

(20) كانت إمامة الصلت خمسًا وثلاثين عامًا وسبعة أشهر وثمانية أيام، وكانت وفاته ليلة الجمعة، =

في خضم تلك الحوادث وقعت معركة القاع في عام 278هـ/ 891م، بين اليمانية والنزارية، وانتهت بهزيمة منكرة للنزارية، وفي أثرها خرج محمد بن القاسم[21] وبشر بن المنذر من بنِي سامة بن لؤي، وقصدا البحرين، وكان فيها يومئذٍ محمد بن نور عاملًا للخليفة المعتضد بالله العباسي (279-289هـ/ 892-902م) الذي طلب من شيوخ النزارية ضرورة الحصول على موافقه المعتضد الذي وافق على الفور وأمر بتجهيز حملة عسكرية إلى عُمان كان والي البحرين قائدها الذي أخذ في استنفار القبائل النزارية من أقاليم عدة، حتى أن أعدادًا كبيرة من طيء وصلت من بلاد الشام إلى البحرين[22].

استطاعت قوات العباسيين وحلفاؤهم هزيمة أهل عُمان وسيطروا على نزوى، واتخذت بعض الإجراءات التعسفية ضد الإباضية، ثم نقل مركز الحكم من نزوى إلى بهلا التي غدت مقرًّا للوالي الجديد أحمد بن هلال من بني سامة اللواتية الذي دان بالطاعة للعباسيين[23].

إذًا، نجح بنو سامة اللواتية في السيطرة على بلاد عُمان بمساعدة الخليفة المعتضد العباسي، وولّاهم هذا الخليفة حكم عمان، وخطب واليهم في عمان لبني العباس، ونجح في جعل الحكم وراثيًا في أبنائه من بعده، لكن الخلاف الذي نجم بين أفراد الأسرة على العرش في عام 305هـ/ 917م فتّ في عضد

= للنصف من ذي الحجة سنة خمس وسبعين ومئتين. سرحان بن سعيد الإزكوي، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق حسن محمد النابودة، 2 ج (بيروت: دار البارودي، 1981)، ج 2، ص 866.

(21) محمد بن القاسم: هو محمد بن القاسم بن المنبه بن ربيع بن حاتم بن جساس بن عمرو بن باقل بن أجذع بن سامة بن أسدة بن مجزم ابن عوف بن بكر بن عمرو بن عباد بن لؤي بن الحارث بن سامة بن لؤي السامي العماني الملتاني. أبو المعالي أطهر المباركفوري، رجال السند والهند إلى القرن السابع: الذين ولدوا وعاشو فيهما أو كانوا من طينتهما وولدوا وعاشو في الخارج، من العلماء والمحدثين والرواة والفقهاء والمشايخ والأدباء والشعراء والمتكلمين والفلاسفة وأرباب الصنائع وغيرهم، 2 ج في 1 (القاهرة: دار الأنصار، [1977])، ج 1، ص 222.

(22) فاروق عمر فوزي، مقدمة في المصادر التاريخية العمانية (أبو ظبي: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2004)، ص 35.

(23) نور الدين عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، تصحيح وتعليق أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، ط 4، 2 مج ([القاهرة: مطبعة الشباب]، 1931)، مج 2، ص 259.

دولتهم، وأصاب إمارتهم بالضعف والانحلال، الأمر الذي أدى بهم في النهاية إلى التحارب في ما بينهم، فلحق بعضهم ببني جلدتهم من اللواتية في ملتان ببلاد الهند[24].

أولًا: هجرة اللواتية من عمان إلى ملتان ببلاد الهند

تحدثت المصادر عن سلالات قريش في السند وملتان، فذكرت بني سامة بن لؤي على اعتبار أنها إحدى بطون قريش في تلك البلاد[25].

ارتحل بنو سامة إلى ملتان في هجرات متفرقة، حيث خرجت مجموعة من بني سامة في جيش محمد بن القاسم الثقفي الذي فتح ملتان في عام 93هـ/ 710م، وكانوا عونًا للقائد العماني داود بن نصر بن الوليد الذي استعمله محمد بن القاسم الثقفي على ملتان حاكمًا عليها بعد فتحها - كما سبق ذكره، وبدأت أنظار محمد بن القاسم السامي تتطلع إلى الهند منذ كان واليًا على عمان في عام 279هـ/ 892م من الخليفة العباسي المعتضد، وكانت الهند تقع على الشاطئ المقابل لبلاده، ويفصلها عنها خليج عُمان[26].

اختلف المؤرخون في شأن التاريخ الذي استطاع محمد بن القاسم السامي فيه إقامة دولته في ملتان، وفي الحقيقة إن المصادر التاريخية لم تذكر هذا الأمر بوضوح، لكن يبدو من استقراء المصادر التاريخية أن فتح ملتان جرى في أثناء حكم محمد بن القاسم السامي في عُمان. وكان السبب الرئيس لقيام محمد بن سامة بغزو ملتان في ذلك الوقت أنه بعد انتصار محمد بن القاسم السامي - زعيم

---

(24) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956-1959)، ج 4، ص 93.

(25) أبو ظفر حسان الندوي الأزهري، تاريخ السند (الهند: طبع أعظم كدة، 1947)، ص 388.

(26) محمد يوسف النجرامي، «العلاقات السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية،» إشراف أحمد شلبي (رسالة ماجستير، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1975)، ص 113، و Mohammad Yasin, *A Social History of Islamic India, 1605-1748* (Lucknow: Upper India Pub. House, 1958), p. 31.

النزارية - على اليمانية في عام 279هـ/892م، بمساعدة الجيوش العباسية؛ هرب بعض اليمانية إلى ملتان، فلاحقهم محمد بن القاسم السامي في تلك البلاد، لاستئصال من بقي منهم، خصوصًا أن ملتان كانت من أهم مراكز الخوارج في بلاد الهند[27]، فخشي محمد بن القاسم السامي من أن يقوي اليمانية الذين يدينون بالمذهب الخارجي الأباضي بخوارج ملتان[28]، ويرجعون بجيش من تلك البلاد يستطيعون به القضاء على دولة بني سامة الناشئة في عُمان.

نستطيع الجزم هنا أن دولة بني سامة في ملتان كانت مرتبطة ارتباطًا كبيرًا ببني جلدتهم في عُمان، والعلاقات بينهما كانت قائمة بشكل مباشر. وهاجر معظم أفراد أسرة بني سامة من عُمان إلى ملتان في أثر تغلب القرامطة على حكمهم في عمان، ولحقوا ببني أبيهم من بني سامة بن لؤي حكام ملتان[29].

ثانيًا: الهجرة المضادة للواتية من الهند إلى عمان

شهدت عُمان في أواخر القرن الرابع الهجري عودة كثيرين من أبناء بني سامة القادمين من ملتان بعد القضاء على دولتهم على يد الشيعة الإسماعيلية. والأمر الذي سيظل محل خلاف وجدل بين المهتمين بتاريخ قبيلة اللواتية هو تاريخ عودتهم إلى عُمان في العصر الحديث، حيث تضاربت الروايات المنقولة عنهم في هذا الشأن.

ذكر صادق جواد سليمان اللواتي[30] وهو أحد شيوخ اللواتية في عمان: «إن هناك جوانب من الممكن أن نطلق عليها أنها محققة، وجوانب أخرى

(27) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط 5 (بيروت: دار الفكر، 1973)، ج 1، ص 99.

(28) سيد محمد معصوم بكري معصومي، تاريخ معصومي؛ تصحيح عمر بن محمد داوود بوتا (تهران: [د. ن.]، 1993)، ص 24، و Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India: From the Conquest of Islam to the Death of Aurangzeb* (Pakistan: [n. p.], 1986), p. 45.

(29) الإصطخري، ص 175.

(30) الحاج صادق سليمان جودة اللواتي: يعد أحد شيوخ اللواتية الحاليين في عمان.

غير محققة في ما يخص تاريخ اللواتية في العصر الحديث. أما في ما يخص الجوانب المحققة فأن اللواتية هاجروا من الهند إلى عُمان على دفعتين: الدفعة الأولى ربما تكون في القرن السابع عشر الميلادي، وربما في عام 1061هـ/ 1650م، وكانت الدفعة الثانية في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت هاتان الهجرتان جماعيتين، هذا إلى جانب الهجرات الفردية»[31].

أما مصطفى مختار اللواتي[32] فذكر ما هو أبعد من ذلك حين قال إن اللواتية جاءوا إلى عُمان بعدما نجح محمود الغزنوي من دخول دولتهم في ملتان في عام 402هـ/ 1011م، ففر بعضهم إلى كوجة في بلاد الهند، وبعضهم الآخر إلى عُمان. وطبقًا لهذا الرأي يرجع تاريخ عودة اللواتية إلى عُمان إلى ما قبل تسعمئة عام على أقل تقدير[33]. وذكر مصطفى مختار - وهو أحد المهتمين بتاريخ اللواتية - أنه لم يكن جميع اللواتية في ملتان، بل كان هناك بعض من اللواتية المنتشرين في مدن الهند والسند الأخرى، ويذكر أنه كانت هناك هجرة لواتية من بلاد الهند إلى عُمان في عام 607هـ/ 1111م تقريبًا[34].

في الحقيقة لا يعلم أحد من المسنين من قبيلة اللواتية في سلطنة عُمان اليوم متى هاجر أول لواتي من الهند إلى عُمان[35]، لكن أغلبيتهم تدّعي أنه كان هناك لواتية في عُمان منذ أكثر من أربعمئة عام[36]، وهذا قول يدعمه وجود تاريخ على أحد الأبواب التي تؤدي إلى حي اللواتية في مطرح في مدينة مسقط، وعلى الرغم من أنه من المحتمل أن تجار اللواتية أتوا إلى عُمان منذ أكثر من أربعمئة عام[37]، ففي الوقت نفسه ليس هناك دلائل وثائقية ما تدعم

(31) مقابلة شخصية مع الحاج صادق سليمان جودة اللواتي، 22/ 7/ 2013.

(32) الحاج مصطفى المختار: أحد شيوخ اللواتية الحاليين في سلطنة عمان.

(33) مقابلة شخصية مع الحاج مصطفي مختار، 26/ 7/ 2013.

(34) مقابلة شخصية مع الحاج مصطفي مختار، 26/ 7/ 2013.

(35) مقابلة شخصية مع مقبول علي سلطان - أحد رموز قبيلة اللواتية، 27/ 7/ 2013.

(36) مقابلة شخصية مع الحاج حسن عبد اللطيف وهو شيخ القبيلة السابق، 23/ 7/ 2013.

(37) مقابلة شخصية مع الأستاذ توفيق اللواتي، 14/ 7/ 2013، وهو نائب بمجلس الشورى العماني عن ولاية مطرح.

هذه الفكرة، ذلك أن كل ما جاء على البوابة المذكورة أنها بنيت في القرن السادس عشر[38]، وجاء أول ذكر للواتية في المصادر العربية العُمانية عند ابن زريق الذي ذكر أن اللواتية كانوا يشكلون قسمًا رئيسًا من سكان مطرح في عهد أحمد بن سعيد (1156-1197هـ/ 1743-1782م)[39]، وتستند هذه المعلومة إلى الحقيقة المعروفة عند أهل عُمان المهتمين بالتاريخ بأن اللواتية كانوا يشكلون قسمًا مهمًا من سكان مطرح عندما كتب ابن زريق ما كتبه خلال عام 1267هـ/ 1850م وما بعدها[40].

هناك دليل آخر يؤكد وجود اللواتية في عُمان في فترة تقترب بالفعل من أربعمئة عام وربما تزيد، حيث يدّعي بعضهم أن اللواتية هاجروا من مدينة حيدر أباد في السند. فهذا الرأي لا ينطبق على جميع اللواتية الذين هاجروا من الهند، لأن مدينة حيدر أباد لم تكن توجد أساسًا قبل عام 1182هـ/ 1768م، فبالتالي لا يستطيع أي إنسان الادّعاء أن كل الحيدر بادية هاجروا إلى عُمان قبل هذا التاريخ[41]، ربما ذلك ينطبق على الدفعة الأخيرة من اللواتية التي ذكر أحد شيوخها أنها جاءت في القرن التاسع عشر[42]، والقرائن التاريخية تؤكد ذلك. فما جرى من حوادث في السند خلال العشرين عامًا الأخيرة من القرن الثامن عشر شجع في نمو مصالح اللواتية التجارية، حيث أُسست مملكة تالبور (Talpure) في بلاد الهند في عام 1198هـ/ 1783م، ودُمرت طبقة الهندوس، وفتحت الطريق أمام التجار المسلمين، وأصبح بإمكان اللواتية أن يؤدوا دورًا مهمًا في إقامة تجارة مباشرة بين مسقط وأفغانستان في عهد أحمد بن سعيد (1200-1207هـ/ 1785-1792م)، وأخيرًا، جاءت

---

(38) القاسمي، ص 72.

(39) حميد بن محمد بن زريق البعيداني، **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيدين**، تحقيق عبدالمنعم عامر ومحمد مرسي عبد الله، ط 3 (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1977)، ص 356 وما بعدها.

(40) I.O.R./15/6/8 India Office Records, Muscat political Agency.

(41) القاسمي، ص 72.

(42) مقابلة الحاج صادق جواد سليمان اللواتي، 22/ 7/ 2013.

المعلومات المتاحة عن وجود لواتية في عُمان في أواخر القرن الثامن عشر حين ذكر في نزاع حوادث عام 1307هـ/ 1889م أن حقوق اللواتية تعود إلى قرن سابق[43].

على أي حال، عندما أُسّست البعثة الدبلوماسية الأميركية في عام 1251هـ/ 1835م، كانت هناك جالية لواتية في مطرح. وما لا شك فيه أن موجةً أخرى من استقرار اللواتية في عُمان حدثت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويؤكد هذا الرأي الدراسات الوراثية التي جرت بين اللواتية المعاصرين الذين استطاعوا تذكر وصولهم حتى جدهم الأكبر، كما يؤكد مجيء هذه الموجة حقيقةً أن عددًا من اللواتية كان جزءًا من الرعايا البريطانيين، ولا يمكن حدوث ذلك إلا بعد عام 1292هـ/ 1875م، بعد أن سيطر البريطانيون على الهند[44].

خلاصة الأمر:

- أتى اللواتية الأوائل من بلاد الهند مع بداية تأسيس آل بوسعيد دولتهم في مسقط في عام 1200هـ/ 1785م، وكان لما جرى في عهد عزان بن قيس من اضطرابات الدرجة نفسها من التأثير في مجتمع اللواتية التجاري، كما كان له تأثير في باقي تجار عُمان، وما تبع ذلك من إعادة تأسيس حكم البوسعيد في عام 1288هـ/ 1871م أن وفدت مجموعة جديدة إلى عُمان وسيطرت على تجارتها[45].

- طبقًا للروايات المنقولة عن اللواتية أنهم انتشروا في أغلب موانئ عمان والخليج[46] بتجارتهم في المنتوجات المعروفة مثل: الحبوب والتمر،

(43) القاسمي، ص 73، و I.O.R./15/6/8 India Office Records, Muscat political Agency.

(44) Calvin Allen, «Indian Community in Masqut,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 44, no. 1 (1981), p. 39.

(45) لاندن، ص 281.

(46) مقابلة شخصية مع السيد مهدي العيسى، 24/ 7/ 2013.

كما احتكروا تجارة السمك المجفف في مسقط، وعملوا ببعض الحرف التي تتطلب مهارة خاصة مثل النجارة وبناء القوارب[47].

- اختار اللواتية مطرح في مسقط موطنًا لهم، وتمكنوا خلال القرن التاسع عشر من السيطرة على الحياة الاقتصادية في مسقط، وحلوا محل الحكام البوسعيديين باعتبارهم كبار التجار في المدينة واقتنوا الثروات التي كانت تحصل عليها العائلة[48].

جدير بالذكر أن اللواتية كانوا يُعرفون في عُمان باسم الحيدر بادية[49] حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين[50]، وذكر مصطفى علي محمود اللواتي أن كلمة اللواتية اعتمدت رسميًا بعد عام 1394هـ/ 1974م[51] على يد مصطفى مختار ومحسن جمعة وجواد خابور وهم من أبناء اللواتية، وقاموا بالبحث عن تاريخ القبيلة حتى تأكد لهم نسبهم إلى سامة بن لؤي[52] كما مر بنا وأوضحنا.

إذًا، هناك خلط بين اللواتية والبانيان، فالبانيان مجموعة هندية هاجرت أيضًا إلى عُمان وعملت بالتجارة، وهناك تشابه بينهم وبين اللواتية، إذ إن معظم اللواتية عندما عادوا إلى عمان جاء من غجرات والسند، وأتى والباميان البانيان من المناطق نفسها تقريبًا، وهؤلاء تجار، والجميع سكنوا في القرب من البحر، ويتحدثون اللغة نفسها: الكوجية[53] التي قال عنها السفير مال الله حبيب اللواتي: «إنها لغة يتحدث بها المسنون من أبناء القبيلة إلى يومنا هذا في عُمان، لكن الشباب دون الأربعين لا يستخدمونها، وذكر أن الأجداد كانوا يستخدمونها

(47) القاسمي، ص 74.

(48) المصدر نفسه.

(49) من مقابلة شخصية مع الأستاذ مشتاق اللواتي، 15/ 7/ 2013.

(50) من مقابلة شخصية مع الأستاذ عبد الخالق محمد تنبورة، 15/ 7/ 2013.

(51) مقابلة الحاج مصطفى علي محمود، 24/ 7/ 2013.

(52) مقابلة شخصية مع الدكتور محمد موسى اليوسف - وزير التنمية السابق في سلطنة عمان، 23/ 7/ 2013.

(53) مقابلة مصطفى علي محمود، 24/ 7/ 2013.

في المعاملات والمراسلات، وتكتب من اليسار إلى اليمين وتتكون من 32 حرفًا، وكانت هناك مدارس خاصة داخل سور اللواتية في مطرح لتعليم اللغة الكوجية لأبناء اللواتية فحسب[54].

ثالثًا: مشيخة القبيلة

أُسست مشيخة قبيلة اللواتية في عُمان في العصر الحديث منذ أكثر من خمسين عامًا – على ما يذكر أبناؤها – وتعاقب على مشيختها سبعة مشايخ، إضافة إلى شيخ القبيلة الحالي:

- الشيخ حبيب مراد.
- الحاج باقر عبد اللطيف فاضل.
- الحاج علي عبد اللطيف.
- الحاج باقر عبد اللطيف (تم تعيينه بالانتخاب بين أفراد القبيلة).
- الحاج قمر الحاج سلطان محمد فاضل (عيّنه السلطان قابوس).
- الحاج علي سلطان – أخو الشيخ قمر، تولى المشيخة بأمر من السلطان قابوس.
- الحاج حسن عبد اللطيف (عُيّن بأمر من السلطان قابوس).
- الشيخ عبد الحسين باقر سليمان، وهو الشيخ الحالي للقبيلة.

جدير بالذكر أنه عندما أراد حسن عبد اللطيف شيخ القبيلة السابق الاستقالة من مشيخة القبيلة؛ نظرًا إلى أوضاع خاصة، أخبر بذلك السيد معتصم – محافظ مسقط – الذي رفع الأمر بدوره إلى السلطان قابوس وعرض عليه ثلاثة أسماء ليختار واحدًا منهم، ووقع الاختيار على الحاج عبد الحسين باقر سليمان شيخ القبيلة الحالي[55].

---

(54) السيد مال الله حبيب سفير سابق لسلطنة عمان في كلٍ من إيران والهند والقاهرة والولايات المتحدة الأميركية، وكانت مقابلته في 9/ 7/ 2013.

(55) من مقابلة شخصية بتاريخ 17/ 7/ 2013 مع الحاج حسن عبد اللطيف شيخ القبيلة السابق.

رابعًا: سور اللواتية

من الروايات المنقولة أن قبيلة اللواتية سكنت ساحل مدينة مطرح في موقعها القائم على هيئة مجمعات سكنية عادية مثل باقي القبائل التي استوطنت الحارات الأخرى في مطرح، ولم تكن الأحوال المعيشية آنذاك بالمستوى الذي هي عليه اليوم من الرخاء والاستقرار. وعندما توافرت سُبل العيش الجديدة وكثرت السلع وازدادت الثروات وفُتحت طرق التجارة زادت الرغبة في التملك والتوسع. والتحق بركب القبيلة جاليات أخرى؛ فتحولت فكرة المجمعات السكنية البسيطة إلى فكرة مجمعات دفاعية لصد العدوان عنهم وحماية الإنسان وأغراضه بسبب الأوضاع الأمنية آنذاك؛ حينها شرعت القبيلة في تشييد سور محكم يحمي قاطنيها، ويمنحهم الخصوصية لممارسة شعائر مذهبهم الجديد[56].

علينا أن نتتبع تاريخ بناء السور من خلال بعض الكتابات على الموجودات البنائية لمحيط السور ثم الانعطاف إلى الأقوال المنقولة في الحكايات المتوارثة ولوجًا إلى المصادر المكتوبة، حتى نستطيع أن نحدد تاريخ بنائه. إذ ذكر الحاج مصطفى مختار اللواتي أن سور اللواتية بني منذ فترة طويلة، وكان البناء الأول للسور بسعف النخيل وجذوعها، فقال: «أخبرتني والدتي التي عاشت قرابة المئة عام عما سمعته من والدتها التي عاشت - أيضًا - أكثر من مئة عام أن اللواتية كانت لهم تجارة منذ البداية، فكانت لهم دكاكين وسوق كاملة في مسقط. وأضاف: ثبت لي هذا الكلام عندما قرأت كتابًا بالفارسية يتناول تاريخ مسقط ومطرح والبحرين وقطر، حيث جاء فيه أن اللواتية كانت لهم سوق يذهبون إليها في الصباح، ثم يعودون بعد العصر بالقوارب بحرًا إلى سور اللواتية، وكانوا يصلون داخل مسجد بنوه داخل مسقط في جوار السفارة الفرنسية القديمة، وتحول بعد ذلك إلى بنك بريطاني، ثم تحول الآن إلى متحف».

---

(56) الصالح، ص 33-34.

ذكر مصطفى المختار أيضًا أن اللواتية توطنوا بعد ذلك في مطرح، وكان لهم فيها دكاكين ومخازن، وهذا يعود إلى أكثر من مئتي عام. وقال إن والدتي أخبرتني أن سور اللواتية كان بسعف النخيل وجذوعها، ثم أُعيد بناؤه في ذلك الوقت بالحجر. وأضاف: «أنه من خلال اطلاعه على الباب الصغير للسور وجد أن بناءه قبل أربعمئة عام، وربما يكون بناؤه قبل ذلك بثلاثمئة عام، وطبقًا لهذا الرأي فإن تاريخ بناء السور يرجع إلى قبل سبعمئة عام. لكن مصطفى المختار نفسه ذكر أنه لا يستطيع أن يحدد تاريخ بناء السور بالضبط[57].

تبيّن لمحسن جمعة اللواتي - عند زيارتنا سور اللواتية في مطرح - كما هو مكتوب على الضلع الأفقي الأعلى للباب الصغير - أي الباب الغربي - أنه جدد بتاريخ 1074هـ/ 1663م، وبالطبع هذا ليس تاريخ بناء السور، إنما هو تاريخ تجديد الباب؛ حيث إن أبواب الخشب معرضة للتأكّل بفعل الأرضة أو (الرمة) - كما يُعبّر عنها في سلطنة عمان - وقد يكون هذا التجديد شمل كلا البابين الشرقي والغربي، لكننا لم نرَ أثرًا للباب الشرقي لكثرة تجديده أو استبداله من غير اكتراث إلى تدوين التواريخ[58]، ومعنى ذلك أن آخر تجديد للباب الغربي لسور اللواتية حدث قبل 326 عامًا، علمًا أن آخر مرة جدد فيها الباب في عام 1420هـ/ 1999م بعدما تمكّنا من معرفة التاريخ سالف الذكر[59].

من المنقول عن شيوخ القبيلة وعجائزهم، ومن القصص المعروفة عند الأجيال المتعاقبة عندهم: أن السور بُنِي على النمط التقليدي العُماني في عهد الإمام المؤيد الهمام عمر بن الخطاب بن محمد بن أحمد بن شاذان بن صلت بن مالك الخروصي الذي كان عهده بين عامي 885 و894هـ/ 1480 و1488م، والذي خلفه الإمام محمد بن سليمان بن أحمد، بذلك يكون عمر بناء السور يتعدى 535 عامًا، ومن غير المنطقي الجزم بأن تكون هذه النمطية مرحلة مبدئية

(57) مقابلة الحاج مصطفى مختار، 26/ 7/ 2013.

(58) محسن بن جمعة بن محمد اللواتي، سور اللّواتية: بناءًا - وأحداثًا - وموئلًا (بيروت: المحجة البيضاء، 2009)، ص 11.

(59) المصدر نفسه، ص 12.

للبناء، وإنما سبقتها مراحل متدرجة من التجمع والبناء العشوائي والتحور حتى وصل الأمر إلى البناء التقليدي العماني في صورة قلعة محاطة بالأسوار والأبراج والأبواب في عهد الإمام عمر بن الخطاب الخروصي - سابق الذكر.

قام السور على قاعدة من النظام الاجتماعي بممارسة إدارية لنشاط السكان الحياتي، لذلك يفترض أن وجود السكان على هذه الرقعة من الأرض سابق بمراحل عدة من هذا التاريخ[60]. وما يتناقله أبناء اللواتية أنه عند إعادة بناء السور في عهد الإمام عمر بن الخطاب الخروصي جرى بناء أربعة أبراج من جوانب السور[61]، ولا يوجد منها الآن إلا برج واحد إلى اليمين من الجهة الشمالية الغربية من السور.

من الجدير بالذكر وما هو معروف من الحوادث في زمن الإمام العدل ناصر بن مرشد اليعربي؛ حيث كان هناك تعاون وتآلف بين الإمام وخلفه الإمام سلطان بن ناصر بن مرشد اليعربي من جهة، وقبيلة اللواتية أيام النضال الوطني ضد البرتغاليين، تمثل هذا التعاون في إخفاء عيونه عند اللواتية نهارًا حتى ينتشروا ليلًا لمعرفة مواقع الضعف في سور مطرح الكبير، وكانت هذه العيون تختفي ليلًا في بيوت اللواتية الموجودين في حارة عقبة دارسيت، ومن الطبيعي أن تكون هناك صلة حميمة بين اللواتية في هذه الحارة والقاطنين في داخل السور، وهم أبناء جلدتهم الذين بحكم ثقافتهم ومعرفتهم كان منهم عدد من الموظفين في الإدارة المدنية للبرتغاليين؛ ما سهّل للإمام وجيشه الحصول على معلومات دقيقة عن الحامية البرتغالية عن طريق هذه التركيبة الموثلية[62].

إذا كان السرد في المقولات التراثية عند الأجيال المتعاقبة في أوساط اللواتية أن بناء قلعة سور اللواتية بأبراجها وسورها المبني بحصى الجبل وبالصاروج العماني أُنجز في عهد الإمام عمر بن الخطاب الخروصي؛ فإن

(60) اللواتي، سور اللّواتية.

(61) مقابلة الحاج مصطفى أحمد اللواتي، 23/ 7/ 2013.

(62) اللواتي، سور اللّواتية، ص 14.

التوسع في البناء جاء في عهد الإمام سلطان بن سيف اليعربي، حيث ألحق به إضافات جمة وتحسينات نظرًا إلى التعاون والتأييد الذي حصل للإمام من اللواتية، ما سهم إيجابيًا في النضال الوطني ضد البرتغاليين، وكان ذلك بين عامي 1033 و1059هـ أي قبل 387 عامًا.

كان من نتيجة هذا الموقف الوطني للواتية أن سُمح لهم بالتوسع في رقعة السور بإزالة سوق السمك من الجهة الشرقية الملاصقة بالسور من ناحية ساحل البحر، ونقله إلى الناحية الشرقية الجنوبية منه، ونُقلت في النهاية إلى المكان الحالي في الشمال الغربي على ساحل حارة الشمال، ومن ثم انتقال القاطنين من حارة عقبة دارسيت إلى داخل السور، أو حارة نازي موجا، أو حارة التكية، وحارة الميمن. والمتأمل في بناء قلعة السور بنمطها يجدها تشمل على خاصية النظام الأمني لقاطنيه، كما هي سمات الأسوار العمانية في المناطق كلها. فالأسوار بنيت متينة ومرتبطة بأربعة أبراج ضخمة. ومع مرور الزمن واستتباب الأمن أدخلت جدران السور ضمن التوسع البنائي، بعد أن هُدمت مساكن السعف وأزيلت، وبنيت بيوت بالمواد الصلبة مثل الحصى والجص، أما الأبراج فلم يبق منها سليمًا إلا واحد، وحدث فيه ما لا يليق بمكانته التاريخية من طمس معالمه الأثرية؛ وربما حدث ذلك لعدم معرفة القيمة التاريخية الوطنية لهذا البرج. وفي الجنوب بقيت آثار من برج مهدّم وجزء من السور، أما في الشرق فالبرج أزيل الآن وأقيم مكانه مقهى على جزء من مساحته يدل على صورة البرج، وفي الشمال لا أثر له حيث أدخل في مساحته بيت بُني هناك[63].

الوصف الحالي للسور

يقع سور اللواتية على الطريق البحرية في مطرح في القرب من السوق؛ حيث يتميز بجماله التقليدي وطرازه المعماري، له بابان، أحدهما الباب الكبير من جهة الشرق، والآخر الباب الصغير من جهة الغرب، وضوابط محددة في

(63) اللواتي، سور اللّواتية، ص 15-16.

الدخول والخروج، حيث يغلق تمامًا ليلًا. وهو عبارة عن سياج يضم قرية صغيرة في داخله تخص قبيلة اللواتية التي كان معظم أفرادها يسكن تلك القرية، ومع مرور الزمن بدأوا بالتنقل إلى الأحياء والمدن الأخرى، إلا أن القرية ما زالت تضم منازل يمتلكها أفراد القبيلة، ويسكنها في الوقت الحالي أعداد قليلة منهم، حيث إن زحف العمران الحديث أثر في مساحة هذه المنطقة التي ازدحمت بأعداد كبيرة من البنايات[64].

يعتبر هذا السور من أبرز آثار اللواتية في عُمان وأقدمها في منطقة مطرح؛ تتميز أبنيته بروعة تصميمها الهندسي، كما تتسم شرفاتها الأمامية المطلة على الطريق البحرية بالطابع الإسلامي الجميل، ويحيط به أيضًا مسجد الرسول الأعظم الذي بناه اللواتية أنفسهم منذ زمن، وما زال قائمًا حتى يومنا هذا، ويُعدّ من أكبر المساجد الخاصة بالشيعة الاثني عشرية في عُمان؛ حيث يُستضاف فيه الفقهاء الكبار من العراق وإيران وباكستان والبحرين، وتقام فيه الطقوس الدينية[65].

يحوي السور أيضًا عددًا من المآتم الحسينية التي غالبًا ما تعج بالحركة والنشاط، خصوصًا في شهر محرم في ذكرى وفاة الحسين بن علي، وتُعد هذه المآتم تعبيرًا عن الحزن، ويوجد داخل السور مآتم خاصة بالرجال وأخرى للنساء، كما يوجد أماكن خاصة لإقامة الأسمطة والولائم التي يقيمها اللواتية في المناسبات الخاصة داخل السور، ويوزعون فيها الطعام على أنفسهم وعلى غيرهم من زوار السور ممن ينتمون إلى مذهب الاثني عشرية.

جدير بالذكر أن ترتيب البيوت داخل سور اللواتية وُضِعَ ليتلاءم مع الأعراف والعادات والأخلاقيات المتبعة بين مجموعة الساكنين، وكذلك حالة الطقس، وتحرك النسيم ومساحة تالية البناء[66].

---

(64) من مقابلة شخصية بتاريخ 24/7/2013. مع الأستاذ نصر ناصر خلفان البوسعيدي، اختصاصي تحقيق مخطوطات بوزارة التراث والثقافة العمانية، وهو صاحب مقالة بعنوان: «سور اللواتية سطر من التاريخ يستحق الزيارة».

(65) مقابلة الحاج مصطفى أحمد اللواتي، 22/ 7/ 2013.

(66) اللواتي، سور اللّواتية، ص 15-16.

خامسًا: العادات والتقاليد

تميز اللواتية في عُمان بمجموعة من العادات والتقاليد التي شكلت منهم مجتمعًا متميزًا داخل السلطنة:

- الأسرة اللواتية: تتميز الأسرة اللواتية بالتقارب بين جميع أفرادها، على مستوى القبيلة ككل أو على مستوى الأسرة الصغيرة؛ حيث إنهم يلتقون بشكل دوري في المناسبات الدينية، خصوصًا الشيعية منها، وتجري الزيارات بينهم بشكل مستمر، وتقوم أوقاف اللواتية بدورٍ كبير في تدعيم أواصر المحبة بين أفراد القبيلة؛ فيجمع القبيلة تآلف كبير وترابط بين أفرادها، ولديهم إحساس كبير بين بعضهم وبعض؛ لذلك نشاهد تجمعات كبيرة لهم في المناسبات المختلفة في الأفراح أو الأحزان.

أدّى التشيّع دورًا مهمًّا في لم شمل القبيلة وإحداث التقارب بين أفرادها؛ حيث تجتمع أغلبية أفراد القبيلة في المناسبات كلها الخاصة بالمذهب الاثني عشري، خصوصًا المآتم الحسينية[67].

تقسم قبيلة اللواتية إلى مجموعة من الأسر الرئيسة التي يتشكل منها مجتمع اللواتية في عُمان، ومن هذه الأسر: اللواتي أو اللواتية، وهم يشكلون الأغلبية العُظمى من أفراد القبيلة، إضافة إلى ذلك توجد أسر اليوسف والعيسى وآل صالح والنجواني والخابوري والشالواني وآل طه والفجواني[68].

- التسمية: معظم أسماء اللواتية يتبع أسماء النبي، إضافة إلى الأسماء العربية الأخرى التي تداخلت في ما بينها بالأسماء الشامية والعراقية في الآونة الأخيرة.

---

(67) مقابلة الحاج مصطفى أحمد محمد اللواتي، 23/ 7/ 2013. وجدير بالذكر أن الحسينيات لا تعرف بالمآتم عند الشيعة الاثني عشرية إلا عند اللواتية في عمان فقط.

(68) من مقابلة شخصية مع السيد جمال يوسف جعفر، وهو من السادة الأشراف في سلطنة عمان، وكانت المقابلة بتاريخ 23/ 7/ 2013.

- **الأعراس**: يذكر شيوخ اللواتية أن الزواج يُعد مناسبة تتميز بالكثير من الفرح والحبور بحفلاتها العديدة؛ حيث يحتفل اللواتية بأعراسهم عن طريق الرقصات الشعبية (الجلوات) الممزوجة بمواليد النبي، حيث تزف العروس إلى عريسها وهو في أتم فرحته وعزته، ولا يدخلون أدوات الغناء في أعراسهم إلا القليل. وكانت ترتدي النساء الزيّ اللواتياني القريب من الملابس الهندية في أعراسهم، أما الآن فأصبح من الشائع ارتداء الفستان الأبيض.

من الأمور المحمودة لقبيلة اللواتية في عُمان أن حفلات الزواج كانت مناسبة مكلفة جدًا قبل أن يجتمع شيوخهم في الخمسينيات من القرن الماضي لإقلالها كي تسمى حفلة واحدة كما هو الآن، والمهر عند كل أفراد اللواتية محدد بـ 400 ريال عماني، مهما كان حال العروسين المادي؛ فحفلات الرجال كانت عديدة، فضلًا عن عدد من الحفلات النسائية(69).

إذا كان الوضع الحديث لمراسم الزواج قد تغيّر تغيرًا كليًا، فإن سور اللواتية أدى فيها دوره الاحتفالي بسلاسة ميسرة، وكان الزواج يبدأ بمراسم عدة منها:

• **المناداة والدعوات**: عن طريق شخص متطوع يقوم بإعلان دعوة الزواج بعد صلاة المغرب والعشاء باسم المتشرف بإعلان المتزوج، قبل حفلة الاستهلال (المورت) بليلة، فيكون الإعلان في شكل مناداة؛ حيث يطوف المنادي الطرق، وقديمًا كان ينادى بالسندية ما ترجمته: «أيها المنعمون بالحياة والتاركين لها - أي أيها الأحياء والأموات - السالكون والعابرون والمسافرون والصغار والكبار إن الحاج فلان بن فلان يزوج ابنه، أو ابن أخيه، أو قريبه بالتعيين بحسب القربة، وغدًا حفلة المورت صباحًا فشرّفونا بالحضور رجاءً». وكانت هذه الكلمة تُلقى بجر متناسق على وتيرة واحدة مع فروق حركات الإعراب؛ ذلك لجلب الانتباه.

(69) اللواتي، سور اللّواتية، ص 42.

• حفلة المورت (الاستهلالية): تكون هذه الحفلة في صورة تجمع رجالي مركزها إحدى الساحات الكبرى داخل سور اللواتية ومحيطها السكك أو الطرق الموصلة بها، وترص طوليًا بمقاعد خشبية يجلس عليها المدعوون؛ حيث يبدأ الناس بالتجمع في الصباح عند ارتفاع الشمس قليلًا وقبل بلوغها بعيدًا عن مطلعها في السماء، حيث تكون في الأزقة والساحات في ظل البيوت.

يكون في مقدم المدعوين رؤساء القوم وأعيانهم على ألا يتأخر عن هذا الحفل أي من الرؤساء المعروفين، وهم خمسة أو أكثر، وعند بدء الحفل تسلم صرة من النقود فيها 40 ريالًا فضيًا إلى أحد الأكابر الذي يعطيها بدوره إلى نظير له من الأكابر، وهكذا تنتقل الصرة من يد كابر إلى يد كابر آخر تشريفًا لهم وعناية منهم حتى تصل الصرة إلى مسؤول المسجد فتدخل في مدخرات أوقاف المسجد، ويصاحب هذه العملية كلمات التشريف والحبور والاعتزاز وتحقيق الآمال، بعدها يوزع على الجمهور حلاوة (اللّدو)، وهنا يختلف عن اللّدو الهندي لاحتوائه عناصر تكوينية غالية الثمن مثل تزيينه باللوز والزعفران، وبلؤلؤة الحلاوة (الدانة) أحيانًا[70].

• حفلة الزفاف: يجتمع الناس بالكيفية نفسها التي يجتمعون بها في حفلة المورت، لكن مساحة ترنيمات الجلوات تكون أقصر؛ حيث تبدأ عملية تقديم الهدايا، وهي عبارة عن قطع ذهبية أو نقود يقدمها الأهل والأصدقاء والمعارف، ويسترجعونها بالمعاملة بالمثل عندما تكون لديهم مناسبة الزواج، ومن دائمي المساهمة في تقديم الهدايا بعض الشيوخ لمكانتهم الاجتماعية الرئاسية، وتجري هذه العملية بأن يجلس العريس في وسط الخيمة، وإلى جانبه الكاتب لتدوين أسماء من قدموا الهدايا كسجل يوضع لدى العريس ليقدم هو بدوره لمن ستكون لديهم مناسبة الزواج.

في أثناء ذلك ينشط احتفال آخر هو مصارعة حطب البامبو الرمزية وتسمى (ليلة حطب البامبو) في ساحة في القرب من الباب الكبير، أو ساحة

---

(70) اللواتي، سور اللّواتية، ص 54.

قريبة من الحفل من عدد من الشبان اليافعين، حيث يوزع عليهم حطب البامبو، فيلتفون حول ضارب الموسيقى، ويذكر بعضهم أن قديمًا كان عازف الموسيقى يبتدئها بقطعة موسيقية عبارة عن لحن من أغنية عربية مثل «على بلد المحبوب وديني»، أو لحن أغنية هندية، أو أي لحن فولكلوري محلي، يقوم على نغماتها الشبان بمصارعة رمزية للبامبو، بالتبادل بعضهم مع بعض ضمن الحلقة، فيكون الواحد يصارع الشخص عن يمينه، ثم يتجه إلى يساره بضرب العصي بعضها ببعض بحركة يتوحد فيها ويتناغم صوت الموسيقى مع صوت قعقعة العصي والرقصات المتماثلة من الشبان في حركة دائرية.

أما في ما يخص العروس فتجلس في مساحة خاصةٍ بالنساء، ثم تأتي مجموعة من الطبّالات وفرقة الغناء الحريمية، وتقف إحدى النساء على أحد المداخل حاملة سلة الحناء المزينة بالشموع وكرات القطن البيضاء اللاصقة بالخيوط على شكل سلة. ويضرب بينهن وبين الجالسين من الرجال ستارة خضراء مزينة. ومن الأغنيات المعروفة لعزف الحريم وهن جلوس في حلقات الغناء:

يا سامع الصوت صلوا على النبي   أول عمد وابن عموا علي

في موكب الزفة يصاحب المغنيات طبلٌ ومعان رمزية - فولكلورية - مقتبسة من ثقافات عدة. تأثر بها سكان السور من اللواتية من جراء مختلف ما تعرض له مسار حياتهم التاريخي، فمنذ الهجرات العربية إلى القارة الهندية، والهجرات المضادة منها، والتأثر بالقرامطة، وأثر مذهبهم الإسماعيلي، ثم التشيّع الاثنى عشري، كان لكل هذه الثقافات أثرها في عادات اللواتية وتقاليدهم[71].

- **الأطعمة**: تميّز مجتمع اللواتية في عمان بمجموعة من الأطعمة التي تعد تراثًا يمثل التأثير الواضح بين الثقافتين العربية والهندية ومن أبرز تلك الأطعمة:

• **اللّدو**: هو نوع من الحلوى، يتكوّن من شعرية متينة من دقيق الحمص (دنكو)، يغلى بالسمن العربي، ثم يدق في الهاون الخشبي حتى يكون جزء

(71) اللواتي، سور اللّواتية، ص 58 وما بعدها.

منه طحينًا وجزء منه جريشًا، ثم ينتقل إلى حلة نحاسية موضوعة على النار، ويضاف إليه محلول السكر الممزوج بالزعفران والسمن العربي بالتبادل، وعند قوام الخليط يصبح غليظًا، ثم يترك ليبرد لعدة ساعات، بعدها يُعد على شكل كرات، لا يقل وزن الواحدة عن ثلث كلغ إن لم يكن نصف كلغ، ويوضع على وجهه الأعلى اللوز المنقوع بمحلول مركز من الزعفران، وعند وضعه على اللّدو يُرش الزعفران حول اللوز فتبدو حاله الصفراء مائلة إلى اللون البرتقالي تحيط باللوز الأبيض المصفّر، أو اللؤلؤة بدلًا اللوز. وتُعد حلوى اللّدو من الأطعمة التي تقدم في المناسبات السعيدة، خصوصًا في حفلات الزواج(72).

• جنجر جاتشيو: نوع من الحلوى عبارة عن حنطة مطحونة وسكر، يُعَد بشكل بيضاوي ويُقلي بالزيت، وتقدم في المناسبات السعيدة، ومن الروايات المنقولة عن اللواتية أن هذا النوع من الطعام منقول معهم عن بلاد الهند(73).

• بابلو: من الأطعمة الخاصة باللواتية في عُمان، عبارة عن شوربة سمك خفيفة تتناول مع الأرز، ويتكوّن من كركم وبصل وثوم، ويوضع السمك فيه، إضافة إلى ملح وفلفل وليمون.

• بوتشي (Puchhi): تعني باللغة الكوجية ذَنَبْ السمك؛ حيث يُشوى ذَنَبْ السمك في التنور ويتناول في العشاء مع الخبز.

• مادو: عبارة عن حليب يغلى على النار حتى يتكثّف، ثم يضاف إليه السمن والسكر، ويقدّم في المناسبات والأفراح(74).

• اللولو أو (اللولا): من الأطعمة الشعبية التي تميز بها اللواتية في عُمان، عبارة عن عجين يوضع فيه لحم وخضار، ويعمل بشكل دائري وفيه قليل من الفلفل، وهذا الطعام معروف، ولا يكاد يخلو بيت لواتي منه.

---

(72) من مقابلة مصطفى أحمد اللواتي، 23/ 7/ 2013.

(73) مقابلة مصطفى أحمد اللواتي، 23/ 7/ 2013.

(74) مقابلة مصطفى علي محمود، 22/ 7/ 2013.

• آلو براتا: عبارة عن خبز مقلي بالدهن، يوضع فيه بطاطا مهروسة.

• كولومبا: عبارة عن دجاج أو سمك مهروس مع حبوب، ويقدم على شكل شوربة.

جدير بالذكر أن اللواتية تميزوا باستخدام اللبان في الطعام، فينتقون الجيد منه ويستعملونه في صناعة الحلويات؛ لأنه لزج يساعد في تماسك الحلويات، خصوصًا التي تُصنَع من الدقيق. وتميز اللواتية من غيرهم من العُمانيين في أنهم استخدموا اللبان في صنع حلوى تسمى جولز.

يجب التنويه هنا أن معظم الأطعمة الخاصة باللواتية آتية من الهند، لكنهم يشتركون في معظم الأطعمة الأخرى المعروفة في عمان[75].

- المآتم (الحسينيات): يعد اللواتية من الشيعة الاثني عشرية، ويؤدي التشيّع دورًا مهمًّا في حياة هذه القبيلة؛ حيث يجتمع جميع أفراد قبيلة اللواتية في المناسبات الدينية الخاصة، خصوصًا ما تعرف باسم الحسينيات التي تعرف لديهم باسم المآتم التي تُعد أحد منتديات اللواتية ومجالسهم، وهم يقولون مآتمنا مدارسنا. ويدور في مآتم اللواتية ما يدور في المآتم الحسينية نفسها عند باقي الشيعة في معظم أنحاء العالم، خصوصًا ما يحدث من جلسات العزاء الخاصة بذكرى مقتل الإمام الحسين بن علي.

كان للواتية قديمًا في شهر محرم قراءة حسينية تسمى «المارشا»، وكانت هذه القراءة باللغة السندية المتداولة في إقليم السند في جنوب باكستان، وتعرف عندهم باسم اللغة اللواتية أو الكوجية.

تقوم المآتم الحسينية الخاصة باللواتية داخل سورهم في مطرح؛ حيث توجد مآتم خاصة بالرجال وأخرى للنساء، وغالبًا ما كانت تُسرد المآسي التي حلّت بآل البيت، مع التركيز على الإمام الحسين وما حدث له في كربلاء،

(75) مقابلة مصطفى أحمد اللواتي، 23/ 7/ 2013.

وتتناول المآتم نقل وقائع التاريخ، والحديث عن العقيدة الإسلامية الشيعية، بهدف إثباتها في نفوس معتنقيها وترداد النوحيات واللطم الرمزي على الصدور، وغالبًا ما تجري الشعائر في الطرق داخل السور، علمًا بأن النسوة لا يخرجن في الموكب، لكنهن يقمن بالشعائر داخل مآتمهن[76].

عادة يكون من شعائر المآتم الحسينية خطاب تقليدي يبدأ بالشعر الغزلي العذري، ثم يليه السيرة أو الوعظ، ثم يختتم بالأبيات التي تحوي حوادث مأساة آل البيت، وتنتهي المآتم بـ «القريز - العزاء»، أي ذكر مأساة الإمام الحسين، ومن النوحيات التي تلقى في المآتم الحسينية عند اللواتية في عمان:

ملقى ثلاث ليال	بأرض كرب وبلاء
سبط الرسول محمد	عطشان وضامي قضى
قتيل قوم يزيد	قضى حسين شهيد

يعتقد كثر من أفراد اللواتية أن المآتم تؤدي دورًا مهمًا في تماسكهم من الناحية الاجتماعية؛ فهي بالنسبة إلى ساكني السور تشعرهم بالأمن وتساعدهم في نقل الموروثات، وتبني التقاليد الاجتماعية والحفاظ عليها وتوطيد العلاقات المختلفة، هذا إضافة إلى ممارسة العقائد الدينية.

كثيرًا ما يصاحب مراسم العزاء توزيع بعض الأطعمة والشراب المختلف وإقامة المآدب. ومن الأيام التي تقام فيها مراسم العزاء: يوم عاشوراء أو الأربعين، ووفاة الرسول وغيرها من المناسبات الخاصة بآل البيت[77].

- الفنون الشعبية: جاء الفولكلور (الفنون الشعبية) عند اللواتية مزيجًا من ثقافات عدة: العربية في الأساس والفارسية والهندية والبلوشية المحلية. وكان معبرًا لأوجه التفاعل للنشاط الإنساني، فهناك ما يعبّر عن المهن، وهناك

(76) مقابلة مصطفى أحمد اللواتي، 23/ 7/ 2013.
(77) اللواتي، سور اللّواتية، ص 76 وما بعدها.

ما هو متعلق بالمعاناة. وشهدت ساحات سور اللواتية في مطرح إبداعات القبيلة كلها في مجال الفنون الشعبية التي كانت السماعيات العربية هي الغالبة والمنتشرة دون غيرها. ومن هذه السماعيات في ساحة العشق والحب «الملحمة الأدبية» التي منها:

يونا... يونا ينينا يوليلة

طلعت فوق الجبل وعاينت رمانة ينينا يوليلة

أو مثلًا:

حبيبي سافر البحرين وخل القلب في نارين

أو مثلًا:

حبيبي سافر البصرة وخلاني أنا بحسرة

من هذه الترنيمات ترنيمة ترقيد الأطفال بألحان جميلة مثل:

حمامو طيري باطيري طيري باطيري

أو طيري فوق الحريري فوق الحريري

والحرير يبغا مندوس يبغا مندوس

أو تلك التي تغنى من فرق الغناء النسائية وهن جالسات في حلقات مثل:

هيليلي دانا أو هيليهو على حسن نورهم بان

إضافة إلى ذلك نقل اللواتية معهم في الهند الكثير من الأغاني الشعبية التي غالبًا ما كانت تعبّر عن التمني في الزيارة والحج، وتعبّر عن المهن المختلفة مثل ما ترجمه أحد اللواتية إلى العربية:

«أخي الشقيق: القلاع تهتز من نوبة العتيم

التمور خزنت فلنرجع إلى الدار»[78].

---

(78) اللواتي، سور اللّواتية، ص 33 وما بعدها.

سادسًا: أوقاف اللواتية

يملك اللواتية دارًا للأوقاف في سلطنة عُمان تُعرف باسم أوقاف اللواتية، وبالسؤال عن تاريخ إنشائها ذكر بعضهم أنه فتح عينيه على شيء يعرف باسم أوقاف اللواتية، ولا يعرف تاريخ إنشائها على وجه التحديد، وتضم من ضمن أملاكها مسجد الرسول الأعظم والمآتم الحسينية والمقبرة [79]. وذُكر أن بداية دار الأوقاف كانت في منزل علي سلطان أحد أعيان القبيلة[80]. ورأى مرتضى محسن المشرف العام على الأوقاف أن الوقف في البداية كان عبارة عن بعض المخازن والبيوت والمحلات والحسينيات، وبعضها يخص القبيلة بشكل عام، وبعضها الآخر يخص أعمال البر والإحسان. وتخضع الدار لقانون الأوقاف المعمول به في سلطنة عُمان، وتخضع لإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في السلطنة.

في تسعينيات القرن الماضي حُدّد منزل في القرب من مسجد الرسول الأعظم ليكون فيه إدارة الوقف والشؤون الفقهية. وفي عام 1422هـ/ 2001م انتقلت إدارة الأوقاف إلى المقر الحالي الكائن في حي الميناء في مسقط، وتقع الدار الحالية على مساحة 1000م2، وهو عبارة عن مبنى رئيس يضم مكتب المشرف العام والإدارة ومكتب الشؤون الفقهية ومكتب الشؤون المالية ومكتب العلاقات العامة، ويوجد في الدار قاعة للاجتماعات ومكتب لإصلاح ذات البين، ويخضع موظفو الدار لقانون العمل العماني، وللدار هيكل إداري يمثل في:

- وكيل الأوقاف وهو شيخ القبيلة.
- المشرف العام.
- إدارة الشؤون المالية.
- إدارة الشؤون الفقهية.

(79) من مقابلة شخصية بتاريخ 20/ 7/ 2013، مع الأستاذ مرتضى محسن، وهو من مواليد 1966، وهو المشرف العام على أوقاف اللواتية، ويشغل منصب مستشار وزارة الداخلية بسلطنة عمان.
(80) من مقابلة شخصية، 17/ 7/ 2013، مع الحاج حسن عبد اللطيف.

- إدارة الشؤون العقارية.

- إدارة الشؤون الإدارية والملفات.

تمتلك الأوقاف الآن تقريبًا 230 عقارًا عبارة عن منازل ومساجد ومخازن ومآتم حسينية ومقابر، إضافة إلى سور اللواتية ومشتملاته؛ حيث تعد الدار هي المظلة التي تشمل نشاط القبيلة الاجتماعي والثقافي. وتعتمد الدار في مواردها على التبرعات السنوية من بعض أفراد القبيلة، كما تحصل على ريع إيجار العقارات التابعة لها، وعلى الهبات من بعض أفراد القبيلة. وتساهم في رفع المعاناة عن كاهل بعض الفقراء من أبناء اللواتية أو من خارجها؛ من خلال عدد أعمال البر والإحسان مثل:

- تقديم مساعدات نقدية شهرية للفقراء.

- تقديم قروض تعليمية لطلاب المرحلة الجامعية والدراسات العليا من أبناء اللواتية وغيرهم من أبناء عُمان.

- تقديم قروض حسنة.

- تقديم مساعدات في حالة الكوارث والأنواء المناخية للأماكن المتضررة والمنكوبة.

- تقديم مساعدات خارج عمان عن طريق الجمعيات الخيرية والهيئات الاجتماعية التي لها نشاط خارج السلطنة، مثل: «الهيئة العمانية للأعمال الخيرية»، وقدمت الدار مبلغ 25 ألف ريال عماني لأهل غزة في فلسطين في أثناء العدوان الإسرائيلي في عام 1429هـ/ 2009م[81].

تضم الدار في عضويتها مجموعة من اللجان التي تشرف على نشاطها المختلف مثل لجنة صندوق القرض الحسن ولجنة الإصلاح والإرشاد ولجنة المراكز الثقافية الدينية ولجنة المآتم ولجنة المساجد ولجنة تدريس النساء

(81) من مقابلة شخصية مع الأستاذ مرتضى محسن، 20/ 7/ 2013.

ولجنة تدريس الرجال ولجنة الخطباء ولجنة السمعيات والصوتيات والمرئيات ولجنة الشعائر الحسينية واللجنة الثقافية ولجنة المناهل ولجنة الخدمات الاجتماعية - رجال ولجنة التطوير والاستثمارات[82].

خاتمة

بعد أن عرضنا جوانب من حياة قبيلة اللواتية في سلطنة عُمان كان لا بد من الخروج بمجموعة من النتائج:

تُعد قبيلة اللواتية من القبائل العربية في عُمان حيث ينتسبون إلى سامة بن لؤي بن غالب القرشي، ومن القبائل التي أدت دورًا تاريخيًا مهمًّا في تاريخ عُمان منذ ظهور الإسلام، وحتى يومنا هذا.

تعد هجرة سامة بن لؤي من مكة إلى عُمان قبل الإسلام هي أولى الهجرات التي ذكرها التاريخ لبني سامة اللواتية، حيث هاجر عدد كبير من بني سامة اللواتية من عُمان إلى الهند في القرن الثالث الهجري. وشهدت عُمان هجرات مضادة للواتية قادمة من الهند والسند منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، واستمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وعاد اللواتية إلى عمان قادمين من الهند متأثرين بالكثير من العادات والتقاليد والثقافة الهندية.

يُعد سور اللواتية من أهم آثارهم في ولاية مطرح في مدينة مسقط في عُمان، ويعود تاريخ إنشائه إلى أكثر من أربعمئة سنة. وشهد هذا السور الكثير من الحوادث التاريخية التي توضح قوة العلاقة بين اللواتية وأسرة آل سعيد الحاكمة في عُمان. وشمل السور نشاط القبيلة المذهبية والثقافية والاجتماعية. وتتميز الأسرة اللواتية بالتقارب والتعاون بين جميع أفرادها، على مستوى القبيلة كلها أو على مستوى الأسرة الصغيرة.

(82) لجان أوقاف اللواتية (مسقط: إصدارات أوقاف اللواتية، 2012)، ص 2 وما بعدها.

الجدول (14-1)

قائمة بالمقابلات الشخصية مرتبة بحسب تاريخ المقابلة

م	الاسم	الموقع الاجتماعي	تاريخ الميلاد	تاريخ المقابلة
1	السيد مال الله حبيب	سفير سابق	1926	2013/7/9
2	توفيق اللواتي	نائب بمجلس الشورى العماني عن ولاية مطرح	1950	2013/7/14
3	عبد الخالق محمد العيسي	محاسب	1955	2013/7/15
4	مشتاق اللواتي	باحث	1940	2013/7/15
5	حسن عبد اللطيف	شيخ القبيلة السابق	1931	2013/7/17
6	مرتضى محسن	المشرف العام على أوقاف اللواتية ومستشار وزارة الداخلية بسلطنة عمان	1962	2013/7/20
7	مصطفى أحمد اللواتي	رجل أعمال	1948	2013/7/22
8	صادق سليمان جودة اللواتي	مفكر	1934	2013/7/22
9	السيد جمال يوسف جعفر	من السادة الأشراف	1956	2013/7/23
10	محمد موسى اليوسف	وزير التنمية السابق بسلطنة عمان	1940	2013/7/23
11	نصر ناصر خلفان البوسعيدي	أخصائي تحقيق مخطوطات بوزارة التراث والثقافة بسلطنة عمان	1960	2013/7/24
12	مصطفى علي محمود	المستشار القانوني للبنك الوطني العماني	1956	2013/7/24
13	السيد مهدي العيسى	من خطباء الاثني عشرية بعُمان	1945	2013/7/24
14	مصطفى مختار اللواتي	رجل أعمال	1940	2013/7/26
15	مقبول علي سلطان	وزير التجارة السابق بسلطنة عمان	1935	2013/7/27

الورقة الخامسة عشرة

سوسيولوجيا النَظْم الديني الأمازيغي الشفوي

عبد الحكيم أبو اللوز

مقدمة

نقصد بالنظم الشفوي مجموعة تعبيرات معبّرًا عنها بنظام لغوي على شاكلة الشعر، إنه جنس من أجناس الأدب ذي الأغراض المتنوعة، تناقلته الألسن بأنماط وأشكال تعبيرية مختلفة (كلمات وأداء وطقوس مصاحبة)[1]، وهو نوع أيضًا من التراث متحدثًا لغة المجتمع المحلي اليومية التي يفهمها العامة والخاصة[2].

ميزة النظم الديني الأمازيغي الشفوي، موضوع دراستنا، أنه إنتاج دون مستوى الشعر من حيث ما يحويه من التجسيد والوضوح وقلة الإيحاء والتمثيل والتخيل، حيث يصعب العثور في داخله على تصورات خارج ما يجب أن تكون عليه العقيدة والممارسة الدينية الرسمية، خصوصًا المعاني الاجتماعية التي قد تتخفى رواء هذه النظم، ونعني بالمعنى الاجتماعي للعقيدة، المنتج

---

(1) درج الباحثون الأوروبيون على الاحتفاظ بالتسمية القديمة «الأدب البربري»، عن جينالوجيا هذا التعبير، انظر: M. A. Haddadou, *Guide de la culture berbère et de la langue berbère* (Alger: ENAL-ENAP, 1994), pp. 177-180.

(2) عندما تستخدم تعبير «العامة» يتبادر الى الذهن اللغة العامية، وليس في اللفظ أي ازدراء، بل نقصد العامية التي تنظم بها الأدب المحلي من القصائد التراثية أو الروايات، أو أغنيات ترددها المجتمعات المحلية بلا توعك ولا إحساس بعدم الفهم.

تصورات عن الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، وما يمكن أن يحمل ذلك من نظرة إلى العالم تحاول رسم صورة مجتمع أكثر مثالية[3].

يندرج عملنا في خانة المحاولات الفردية للباحثين في علم الاجتماع التاريخي، حيث وقفنا على هامش إجراء بحوث سابقة حاولت رصد تحولات الدين الشعبي وتفسيرها في المغرب[4]، على تراث غني بهذا النوع من التعبيرات الشفوية المتصلة خصوصًا بالمقدس أو ما يرتبط به بحكم النص والأعراف والتقاليد التي لا تزال حاضرةً في المواسم الدينية[5].

نعتمد في ذلك على تقنيات الوصف الهادفة أساسًا إلى عرض موضوعات لهذا النظم في مرحلة أولى تم اكتشاف منتجه وهويته ومن ثم قياس مدى حضوره وتأثيره وسط الشرائح الاجتماعية. وللقيام بذلك كان لا بد من النزول إلى الحالات الميدانية، وتتبع أساليب البحث الجزئية الصعبة.

كان من الممكن أن يمتد البحث إلى ما يعتبر انشغالًا أساسيًا في علم اجتماع الدين وهو ظاهرة التحول، حيث يقع الاهتمام بالديني (ومنه النظم محل الدراسة) كما تجلى في التاريخ والاجتماع، وأثر ذلك في موقع الفاعلين المنتجين والمستهلكين له، منعنا من ذلك ما نفترضه من كون الإسلام المبثوث عبر النظم بقي وفيًا للمنظومة العَقَدية وحدودها المركزية وموروثها الفقهي التشريعي الكلامي وقليل التأثر بالبيئة الاجتماعية. ففي نظرنا لم يرق النظم إلى الظاهرة الاجتماعية بالمفهوم العلمي التام (التعقيد والتركيب والتداخل

---

(3) النظرة إلى العالم مفهوم سوسيولوجي أبدعه ماكس فيبر في كتابه العالم والسياسي، لكنه لاقى رواجًا في مجال الأدب مع مارسيل غوشيه في كتابه: Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1985).

(4) التصوف والحداثة في دول المغرب العربي، إشراف عبد الحكيم أبو اللوز، المسبار؛ 64 (أبو ظبي: مركز المسبار للدراسات والنشر، 2012).

(5) إضافةً إلى تاشلحيت تنطق الأمازيغية في المغرب بلهجتين: زيان في الأطلس والمتوسط والريفية بجبال الريف. وهناك لهجات أخرى متعددة موجودة في الجزائر، انظر: <http://wn.com/algerie_langue_amazigh>.

وتعدد الأشكال)[6]، وبشكل أكثر تحديدًا، تروم الدراسة شرح فرضية التشبع بـ «المعرفة الدينية» كشرط لزم توافره في منتجيه (طلبة وفقهاء وقضاة ومصلحين... إلخ)، ومحاولةً لركوب الأعراف والعادات والوقائع الاجتماعية لإيصال هذه المعرفة إلى العامة من الأمازيغ.

صعوبات البحث

كان الشعر الأمازيغي بمختلف أغراضه أكثر الموضوعات إهمالًا من البحث العلمي (باحثون فرادى ومؤسسات) وغيرهم من الفاعلين في حقل الثقافة المغربية عمومًا، ولم تبدأ محاولات تدوينه من الأفراد[7] والمؤسسات إلا منذ زمن قريب. وفي ما يخص النظم الديني الأمازيغي فلم تبدأ العناية به إلا في العشرية الأخيرة عبر بثه في الإعلام العمومي (إذاعة أكادير)[8] و(إذاعة وتلفزة محمد السادس)، في إطار سياسة دينية عمومية كانت مَحاورها «التعريف للخصوصية الدينية المغربية»[9].

(6) تعد كتابات الرحالة والإثنولوجيين والإداريين الأوروبيين، أول هذا النوع من البحث، وارتباطًا بالإسلام المغربي، نذكر تحديدًا: Edmond Doutté: *Notes sur l'Islam Maghrébin, Les Marabouts* (Paris: E. Leroux, 1900), et *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger: A. Jourdan, 1909); Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin* (Paris: Gallimard, 1954), et François-A. Isambert, «Religion populaire, sociologie, Histoire et folklore,» *Archives de sciences sociales des religion*, vol. 43, no. 2 (Avril - Juin 1977), p. 177.

(7) يعتبر ديوان محمد بن إبراهيم العسري، الإذاعي والباحث المعروف بـ «أحمد أمزال»، اللبنة الأولى في تدوين الشعر الأمازيغي في المغرب، وقد صدر هذا الديوان عن المطبعة المركزية في الرباط في حزيران/ يونيو 1968، تحت عنوان أمنار، وهو ديوان من الحجم الصغير، يتألف من اثنين وسبعين قصيدة شعرية من روائع القصائد الشعرية للروايس (نوع من الغناء الأمازيغي المتعدد الأغراض) جمعها المدون ووزعها على سبع وثمانين صفحة، وذيّل كل قصيدة بأبيات شعرية عربية لها لتقريب المعنى، وصدر بعده ديوان آخر هو عمل جماعي سمي إيموزار، طبعته الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في عام 1977 في الرباط، وضم 77 صفحة، منها 19 قصيدة شعرية، خمس عشرة منها نظمها سبعة شعراء معاصرين من منطقة الأطلس الصغير بلهجة تاشلحيت: أحمد بوزيد والحسين جهادي والصافي علي مومن ومحمد مستاوي وأحمد الغزالي وإبراهيم أخياط وعلي صدقي ازايكو، وأربع منها بلغة الأطلس المتوسط لشاعرين: محمد شوكي والحسين برحو. ن.

(8) يمكن الاستماع إلى بعض الحلقات المسجلة من برنامج «لعلما تنمازيرت» (علماء البلاد) عبر الرابط: <http://esaidi.wordpress.com/article>.

(9) كان ذلك هو محور السياسة الدينية العمومية التي رسمها الخطاب الملكي لـ 30 نيسان/ =

كان لجهد «الحركة الديمقراطية المغربية» الفضل الكبير في تحفيز مثقفي الأمازيغ على تدوين أدب مبدعيهم، فكان تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية[10]. وكان لدسترة الأمازيغية لغة رسمية في عام 2011 كبير الأثر في تحفيز جهد النهوض بالتراث الأمازيغي على اختلاف أنواعه، لكن العطاء الأكاديمي كان، ولا يزال، يصطدم بصعوبة بناء مشروعيته العلمية، بعيدًا عن خطاب النضال الأيديولوجي المباشر المناصر «للهوية الأمازيغية» ضد مناصري الهويات الأخرى.

من الناحية المنهجية تنتمي دراستنا إلى علم الاجتماع الوصفي الذي يعتبر الملاحظة الميدانية الأداة الضامنة لدقة المقاربات وموضوعية النتائج، والإطار الذي تختبر فيه إجرائية المفاهيم والتصورات النظرية والمنهجية التي حققتها البحوث السابقة[11].

استغرقت عملية جمع النظم الديني الأمازيغي الشفوي جزءًا مهمًا من جهدنا، وجاء بعد ذلك الاستئناس بمختلف ما أنتج من دراسات عن الإسلام الأمازيغي، من دون الخضوع لما يمكن أن تحمل تلك المراجع من تصورات جاهزة، أو في ما تثيره من نقاش أيديولوجي (تبربر الإسلام أم أسلمة البربر)[12].

علاوة على الصعوبات التي اعتاد السوسيولوجيون الاصطدام بها في بحوثهم (الولوجيّة، التكيف، المشاركة... إلخ)[13] اعترضتنا صعوبات

= أبريل 2004.

(10) على الرغم من مرور حوالى عقد من تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (الخطاب الملكي في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2001 بأكادير) إلى أنه لم يدرج موضوع الأدب الديني في دائرة اهتماماته.

(11) انظر عينة من الدراسات الأدبية في الشعر الأمازيغي في موقع:
<http://www.amazighnews.net/Litterature.htm>.

(12) Jacques Berque, *Structures sociales du haut- Atlas*, Bibliothèque de sociologie contemporaine. Série B (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

(13) اعتمدنا في ذلك كله على إمكاناتنا الذاتية، ومارسنا بحثًا حرًا لم نشغل أنفسنا بالحصول على ترخيص مسبق من السلطات المختصة، كما سبق أن فعلنا، فاضطررنا في بحوث سابقة إلى انتظار ما يقرب عامًا للحصول على جواب بالقبول أو الرفض.

خاصة، منها: انقراض حفَّاظ هذا المتن الديني، إذ عاش معظمهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وضعف رصيد المحفوظ منه، فضلًا عن قلة المصادر التي يمكن الاعتماد عليها من أجل اكتشاف معاني تتعدى حرفية النظم وتكون منطلقًا للفهم والتأويل. وكذلك قلة المؤشرات التي يمكن أن ترشد إلى «البنى التحتية»، والتي قد تشكل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى هذا النوع من الإنتاج الشفوي. علاوة على صعوبة تحسيس المستجوبين بأهمية عملنا، فالنظم محل الدراسة لم يكن بنظرهم إلا إرثًا فقدَ أهميته ولا فائدة من استعادته، إلا بصورته التي يظهر بها في المواسم الدينية، وفي أحيان كثيرة لم يكن باستطاعتنا إقناع حاملي المتن بسرده أمامنا، ناصحين بالتزود من المتون المكتوبة والمسموعة والمرئية بالعربية ما دام الولوج إلى هذه اللغة «أصبح متحققًا» من لدن الأمازيغ.

لذلك، وفي كل نزول إلى الميدان، جرت الاستعانة بـ «الأدلاء التقليديين» من ذوي العمائم، أو العاملين في المجال الديني المحلي من قوَّامين ومراقبين ومرشدين تابعين للمندوبيات الجهوية لوزارة الأوقاف التي تقع تحت دائرة نفوذها المناطق الأمازيغية التي تكوِّن المجال الجغرافي للبحث، لما لهؤلاء من سلطة المراقبة والتتبع وما تحقق لبعضهم من صدقية في مجتمعنا البحثي.

كان إجراء المقابلات في أثناء تردد محاورينا إلى «الأمكنة المقدسة» محفِّزًا على تسجيل ما تيسر مما تحتفظ به ذاكرتهم من نظم، وكانت المقابر من هذه الأمكنة، وعادة يمارس سرد المحفوظ تحت قبة ولي المقبرة أو ظلال أشجارها.

يبقى أن أهم مناسبة لإجراء البحث كانت بعض المواسم الدينية التي تقام في المناطق الأمازيغية (تعلات، تزروالت، سيدي وكاك) حيث يسرد النظم الأمازيغي بشكل أصبح معه طقسًا مركزيًا يجري في ذروة الموسم. ومخافة تشتت الجهد تركز الميدان البحثي على موسوم الولية الصالحة «تعلات».

ميدان البحث: موسم تعلات

تتكون مناسبة «تعلات» من ثلاثة مواسم:

- **الموسم الأول**: «أمنكور ن الفقراء» ويعقد في أول خميس من شهر شباط/ فبراير الفلاحي من كل عام.

- **الثاني**: «أمنكور ن الطلبة»، يعقد في أول خميس من شهر آذار/ مارس الفلاحي.

- **الثالث**: خاص بالنساء «أمنكور ن تمغارين»، يعقد في يوم الخميس الموالي لموسم الطلبة، أي ثاني خميس من شهر آذار/ مارس الفلاحي. وبذا تكون هذه المناسبة الدينية الوحيدة التي تعقد في أثرها ثلاثة مواسم في المغرب.

«الموسم» «أمنكور» أو «أنمكار» عند أمازيغ سوس هو الملتقى، ويطلق على أول مواسم «تعلات» «موسم الفقراء»، وكلمة «الفقراء» تنطقها أغلبية الأمازيغيين من دون همزة «الفقرا»، ويستعملها الناطقون بالدارجة المغربية بالمعنى نفسه، لكن ينطقون الهمزة فيقولون «الفقراء» والمقصود بها - المتصوفة - أصحاب الطرائق والزوايا الذاكرين الأوراد.

يوجد ضريح الولية الصالحة تعلات التي مضى على وفاتها مئتان وثمانية أعوام، في الجماعة القروية تسكدلت الموجودة في المجال الترابي لعمالة شتوكة أيت باها (انظر الخريطة (15-1)) ويقام الموسم في محيط مدفنها آخر فصل الخريف وبداية فصل الشتاء، والظاهر أن القصد منه التضرع والدعاء من أجل أن تكون السنة خصبة[14].

---

(14) على عكس الاحتفالات الدينية المقامة في مدافن أئمة التصوف في المغرب ذات الإشعاع الإقليمي، فإن أغلبية زوار موسمنا هي من المغاربة حصرًا.

الخريطة (15-1)

خريطة إقليم اشتوكة باها



يقسم «الفقرا» الذين يحضرون الموسم الأول إلى طائفتين سمّيتا بأسماء قبائل معينة (وهو شيء نادر في التقليد الصوفي): «طائفة إدواوتليت» السهلية وطائفة «إداوتليت» الجبلية وتنتمي كلتا الطائفتين إلى إحدى الطريقتين التيجانية والناصرية نسبةً إلى الأذكار الأمازيغية التي تلقى في المناسبة، ويقع تسجيل ذلك في التشوير على مداخل الطرق المؤدية إلى قرى المنطقة.

في طريقها إلى الموسم، تزور وفود الطريق التوتلتية مجموعة من الزوايا، وهي زاوية «سيدي وكاك» (12 كلم على ساحل تزنيت)، حيث للتوتلتيين موسم خاص بهم، وزاوية «سيدي أحمد أموسى بتازروالت» (جنوب مدينة تزنيت)، وتشهد هذه الزيارات طقوسًا صوفية مختلفة باختلاف مرجعيات هذه الطرائق. ويضاف إلى التوتلتيين بالزاوية الوكاكية وفود من قبائل عدة مجاورة، مثل «الأخصاص» و«أيت باعمران» و«السيحل» و«أيت برابيم» و«ماسة» و«أيت جرار» و«أشتوكن» و«تزنيت» و«الخنابيب»، مصحوبة بقرابين ثيران وعجول

وأكباش بمواصفات معينة تقدم في مواكب حاشدة. وتُذبح الواحدة تلو الأخرى أمام جميع الوفود على هامش موسم تعلات، وفق أذكار وأدعية وطقوس من الواضح أنها ليست كلها ذات مرجعية دينية إسلامية.

اليوم لا نكاد نلحظ أثرًا لهذه المظاهر والتمايزات، حيث قادتنا الملاحظة المباشرة إلى تسجيل تراجع كبير للطرقية عن الموسم، وذلك بعد تاريخ طويل كانت «عبادة الأولياء» بالنسبة إلى كثيرين دين الحياة اليومية، بحسب تعبير ماكس فيبر، حيث كانت ترتبط بمواقف حياتية ملموسة لم يكن باستطاعة الإسلام النصوصي بما يحويه من مبادئ مساواتية أن يساعدهم فيها، إذ إن معتقدات الصلحاء والزوايا[15] تتضمن تصورًا للغيب يجعله حاضرًا بكيفية غير مباشرة في المواقف الحياتية، لذلك يُتقرب إلى الصلحاء بقرابين كالثيران والأبقار والعجول. كما تزود تلك المعتقدات حامليها، بصورة ضمنية، بنوع من التحكم في الأشياء غير المعروفة والموجودة في حكم الغيب[16]. ويشكل تعلات واحدًا من مواسم القرية المغربية النائية مجالًا تظهر فيه الممارسات المنتمية إلى الدين الشعبي بشكل معزول بعيدًا عن الضريح «بؤرة الموسم»[17]، علاوة على معنى الطقوس عند الساكنة والزوار ليس واردًا على الداوم[18].

(15) تعتبر الزاوية مؤسسةً دينيةً معدَّة لتربية الأتباع على طريقة خاصة في التدين (الطريقة) يكون لها مؤسس، وتتوزع بين الزاوية الأم التي تضم ضريح ذلك الرمز وزوايا فرعية تابعة لها. أما الضريح فيقام حول قبر الصالح أو الولي الدفين. تعتبر الأضرحة في الأغلب قبورًا للأولياء أو الصلحاء أو السادة أو الشرفاء، وكلها أسماء متعددة لمعنى واحد، إنهم أشخاص (رجال أو نساء) من البشر (ومن الجن أحيانًا)، يعتقد أنهم يمتلكون القدرة على منح البركات وقضاء حاجات السائلين، وذلك بفضل ما لديهم من بركات اكتسبوها بفعل تقربهم من الحضرة الإلهية، بشكل تكونت لديهم القدرة على التوسط بين الله والبشر، انظر: Dermenghem, *Le Culte des saints*.

(16) Edward Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, traduction française par Robert Godet, Bibliothèque historique (Paris: Payot, 1935), p. 120.

(17) تمدنا هندسة الموسم بمؤشرات دالة على تراجع الدين الشعبي كبناء مجزرة في الخلاء على بعد كيلومترين من الضريح، حيث تسلم الأضحية إلى المكلفين لتذبح في الداخل من دون الطقوس التي كانت معتادة، وبناء قبة ذات بابين يدخل الزائر في أحدهما ويخرج من الآخر وهو ما لا يكاد يوفر للزائر سوى دقائق من أجل الدعاء بالرحمة للولية.

(18) عن واقع الدين الشعبي في الحواضر المغربية، انظر: التصوف والحداثة في المغرب العربي.

أولًا: هوية النظم/ التصوف السلوكي

حين يأتي مساء الموسم الأول يجتمع «الفقرا» في غرفة جانبية مستقلة عن الفناء المعد للعموم. بعد تناول العشاء يتناوب «الفقرا» في المسجد على تلاوة النظم الديني الأمازيغي بالترتيل المحلي الذي يتخلله قراءة الأذكار المختلفة من الصلاة على النبي والاستغفار والتسبيح والتهليل والتحميد والتمجيد والمواعظ والتوجيهات، سواء من الفقرا الذين يحفظون القصائد والمنظومات في تاشلحيت، وكذلك ما ترجم إلى الأمازيغية من نظم ديني عربي مثل «ابن عاشر» في التوحيد و«سيدي شيكر» في مدح النبي، وترجمة سيدي الحسين الإفراني لـ «الشيخ خليل»، وهناك كثير من النظم التي يقرأها الفقرا لا يُعرف منشؤها، مثل هذا النظم الأمازيغي التالي الذي يردد بكثرة، وهو عبارة عن أذكار وابتهالات ومدح للأولياء المحليين:

بسم الله يا فتاح الأبواب امولنا فتح الببنوا سلخير يالله امولنا
بسم الله يا فتاح نضلبك امولنا لمعيون غغرسن اك نبي رسول الله
بسم الله يا فتاح نضلبك امولنا اداغ ترصمت اغرس ادان سلجنت اربي
نضلبك لغفرن امولنا دتوبت الا لعف يا مولانا
نضلبك اتشفت تمضان تلقلب الا يخسن امولانا
نضلبك اغليغ غلقبرينو رحمينكس ارب ايخسننو
نضلبك أرب أدتاريث إتودوين غتلاس نواكل
نضلبك لجنت لفردوس إم نتنرسول الله أمولانا
أياحنين كريم أيله كي أيكن أغفار نذنوب
أياحنين كريم أيله كي أيكن أستار لعيوب
أياحنين كريم أيله كي أيكن لمعبود أمولانا
ياعزيز يا جبار لحرمنك أولي دار إلا لخير كوتن أغتنغ أربي
ياعزيز يا جبار لحرمنك أربي لحرمنك أتجبرت لحنغ أربي

ياعـزيز يا جبـــــار لحرمنــك أربي لحـــرمنك أسدي أدورنـتمرتي

ياعـزيز يا جبـــــار لحرمنــك اربي لحرما نسيـدنا محمد رسول اللـه

الصـالحـين الصابـرين الأبـرار لحـــرمنـون ايسمـد ربـي رجـــا

لحـــرمنون انـبي محــمد الايـــن تـنان أيسمـد ربـي رجـــا

لحـرم نـون انبي محــمد الانبـــــيا ايسمـد ربـي رجـــا

لحـــرم نون انبي محمد الا لصحـب يا أيـسمـــــد ربـي رجـــا

لحرمانك اسيدنارسول الله اتحضرت أغريفوض روحنغ ادوراك الشق
غثا تنغ أيالله مولانا

لحـــرم نون انـبي محمد الا لولـيا يا أيـسمـــــد ربـي رجـــا

لحـــرم نون انبي محـمد الا اهـل الله يا ايسمـــــد ربـي رجـــا

كي اسـكـــل إو أمـومن رجـا دلـمذنـبـين أنبـــي محـمـد

يـا حنـــان يا منـــان يا جميل يا كميـل يا غياث يا معـيث سدمـرنغ اربي

ياربي فكي توفـيـق ادلـيغ فغـراس نمحـمـد أنـلي غـلجيش أرض ربـــي

ضلبغـــك أربـي تـكمنوا أتـلـي غمي نتنـون أسدي رســـول اللـــه

أســـدي احمد أموسى ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي احمد إعـز ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي احمد أبعـقيل ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي لحاج إعـز ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي محمد ايحـيا ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي الحاج الحبيب ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أهلو الله أهل الله سـدمرتي تكـمع أنضف ألاوليا لحـــرما نـــرب دونـون

أهلو الله أهل الله نويـدسون رجا ايركازن الا تتمين أنغ أراخـيب ربـــــي

سـدي رسول اللـه نوي دسرك رجا نمزك لحرما أدنغ أراخـيب ربـــــي

لقطـب أسدي بناصر من زك الشيخ لـــكامل سلخت عاجلا نضلبـون تـلـلا

يارب غـرغك أزنـد أمـن سوفرنـين إولون عصنيـن أدوريـن ســوغــراس
اشهـد فــلاغ ربي شهــدنت لمليك اســنبـرح اولـي اكنـــين تصليت
صالحـين كـل ويكـنوان ووكـال سنـبي رســــول الله أدغ إعـــف ربي
صالحـت كـل تيكـنون توكـال سنـبي رســــول الله أدغ إعـــف ربي...

يحضر جلسات السرد هذه فقهاء يلقون الدروس في ما يحتاج إليه الناس ويجيبون عن أسئلتهم، ويكون النقاش في كثير من المسائل الدينية بالأمازيغية سؤالًا وجوابًا، ذلك أن كثيرين من الفقراء علماء متضلعون في الفقه فيدققون في المسائل المطروحة من الأهالي والزوار، ويستندون في ذلك إلى ما ألفه الشيخ «سيدي لحسن أوتموديزت»38.

بشكل عام، يظهر أن ثمة علماء قعّدوا معظم العلوم التي يدرسوها بالأمازيغية، لسببين أساسيين: ليسهل حفظها من جهة، ولمزاوجة بعضها الآخر بين العربية والأمازيغية المحلية (تاشلحيت) من جهة ثانية، وبذلك يتمكن طالب العلم الديني من فهم ما يدرس من الفقه ومن أسرار العربية وبلاغتها. وجرى التقليد المغربي على ألا يبدأ الطالب في حفظ متون العلم الشرعي، وحتى بعد تمام حفظ القرآن ومعاودة ذلك مرات عدة قد تبلغ التسع (تسمى كل حفظة «السلكة» وفيها يحتفل بالطالب الحافظ).

تبدأ المرحلة الثانية من التلقين بحفظ ما كان يترجم إلى الأمازيغية، ولا سيما «الأجرومية، وألفية ابن مالك، ومنظومة الزواوي، ومنظومة الجمل، ولامية الأفعال، والمبنيات»، وهذا كله يدخل في باب الاهتمام بالنحو باعتباره منطق اللغة، أما ما يتعلق بالأدب فيبدأ الطلبة عادة بحفظ لامية الطغرائي ثم بانت سعاد، ليأتي الدور على لامية الشنفرى، وبعد ذلك يحفظون مقامات الحريري.

بدأ تقليد نقل النظم العربية إلى الأمازيغية مع الولي الشيخ «أحمد ومحند بناصر» فقيه زاوية تامكروت في ناحية تافيلالت الذي لاحظ كثرة الحفظ مع قلة الفهم لدى الطلبة، فأمر سيدي «محند وعلي أوزال» أن يترجم للناس الشيخ خليل بلغتهم الأمازيغية المحلية، فسمي عمله بـ «أوزال» تكريمًا وتعظيمًا له، كما قام

أوزال بنظم بحر الدموع والحوض في علم التصوف، فانتشر حفظ هذه المؤلفات المنظومة في منطقة بسوس كاملة، مشفوعة بترجمة أذكار الطرائق الدرقاوية والتيجانية[19]. كما أنتج كمًا كبيرًا من نظم السير والمغازي والمدح النبوي، وهكذا تعمقت الهوية الصوفية السلوكية للنظم[20]، إنها تقاليد سلكت مسلك التصوف العالم بالمعتقدات الإسلامية الأرثوذكسية والمستغرق في دقائق الشريعة وإذعانًا لسلطان مستمد من الشريعة وحدها[21]، ما أبعد النظم عن الخوض في المتاهات الكلامية[22]. تصوف منعته نصوصيته من حمل تصورات عن الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية يكمن اكتشافها بواسطة التأويل. هكذا اقتصر النظم على نقل المضمون المادي للعقيدة المتمثل في ما يتصل بما تفرضه من بعض الأحكام الخاصة كالفرائض وقواعد السلوك إلى الأمازيغية، ولم يتجاور تأثير هذا المضمون العلماء والنخبة المتعلمة ولم يكن له ما يوازي ذلك في ما يحمله الأهالي من سلوك ديني ينتمي إلى الإسلام الشعبي.

---

(19) من أهم سمات المدارس الدينية في منطقة سوس كثرة الاشتغال بقواعد اللغة العربية من نحو وصرف وإعراب... لذلك كان الشغل الشاغل في نظام التعليم هو حشو الذاكرة بالقواعد، أما ما صعب إدراكه بالعربية فنظم بالأمازيغية.

(20) في اختتام ذكرى الولي سيدي الحاج الحبيب التي تقام ظهر يوم السادس والعشرين من محرم، في جماعة تنالت (عمالة اشتوكة أيت باها) يتلى هذه الدعاء الناصري بالأمازيغية في داخل المدفن بحضور الوفد الرسمي.

(21) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago; London: University of Chicago Press, 1968), p. 25.

(22) بشكل عام بدأت النزعة السلوكية للتصوف المغربي تظهر منذ سيدي عبد السلام بن مشيش مرورًا بالطريقة الشاذلية ثم الجزولية، وقد طبع ذلك التأليف الأمازيغية، مثل كتاب أزناك والنظم المنسوب إلى سيدي حمو طالب كما نسبت له منظومات أخرى. وظهر كذلك كتاب الأمير وترجمة ابن عاشر مرتين لعالم من علماء الأمازيغية في الأصل من منطقة «إحاحان» والآخر في الأطلس الصغير، وترجمت البردة وشرحت باللغة الأمازيغية للإمام البوصيري المغربي. انظر: جهادي الحسين الباعمراني، **ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية** ([د. م.: د. ن.، 2003]).

وبقي هذا المنهج في الترجمات المعاصرة للمتن الديني: للاطلاع على هذه الترجمات، انظر: <http://books.google.ca/books?id>.

انظر أيضًا: جهادي الحسين الباعمراني، ترجمة البخاري: **فتح الباري في تمزيغ تجريد البخاري باللغة الأمازيغية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007).

مما لا تخطئه الزائرة وجود الطوائف الجديدة ممثلة جماعات أتباع ومدارس عتيقة تأثر خطها التعليمي بالسلفية وهو تيار يهدف عبر شبكة من المدارس إلى التشريد العقائدي والسلوكي بتطهير للتدين المحلي «البدع»[23]، ولا تكاد هذه الطوائف تفوت الفرصة على من يزورون مقراتها إلا وقد حذرتهم مما تعتبره بدعًا ومنكرات تصطدم مع أساس الإسلام على مستوى العقيدة والممارسة، وذكر لنا أحد الشيوخ المنكرين هذه الطوائف بعض ما حكي لهم عن الموضوع منذ أيام التامدزتي (القرن السابع عشر) والشيخ الإلغي (القرن الثامن عشر) وشيخهما المعدري، حيث قال: «دخلت فناء ضريح الصالحة تعلات طائفة ممن سمّوا نفسهم بالسلفيين وأغلبهم من المتشددين في الإنكار على القوم في كل ما هم عليه ... جعلتهم قلة فقههم في الدين والواقع وقلة حكمتهم يزرعون الشقاق حتى بين المتدينين الغير المتصوفين من كثرة ما يبّدعون بل ويكفرون وبطرقهم المتشددة في الدعوة وتشويشهم على البسطاء، على أن الذي كان عليه الحال في سوس على الرغم من كل المظاهر أن الاختلاف سنة الله في خلقه وقد يختلف الناس في المذهب نفسه، والفقرا في الطريقة نفسها، فلا يفسد ذلك في الود قضية كما يقال. فلا تزال تتردد بين فقرا سوس بعض من تلك الاختلافات لبعض أولئك الشيوخ الكبار، فقد سمعت من الفقيه «الحاج عبد الله أيت أغوري» قصة «سيدي لحسن أوتمودّزت» و«الحاج علي الدرقاوي» (الشيخ الإلغي كما يسميه ابنه محمد المختار السوسي) عندما أخذا الورد من شيخهما المعدري، فقد رفض التامودزتي أخد العمارة قائلًا «السنة تجمعنا والبدعة تفرقنا بينما جعل الشيخ علي الدرقاوي العمارة حتمية»[24]. وبسبب هذه الروح المتسامحة لم نجد في النظم ذلك التصلب الذي يشكل سمة المواجهات بين الطوائف السلفية والصوفية، فليس هناك أي قدحية لفظية في حق الظواهر والأشخاص، لذلك لم ينتج النظم أي روح ثورية صارمة على الرغم من اعتمادها.

(23) انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، ط 2، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).

(24) شهادة الفقيه أحمد اليربوعي نقلها عن أحد الفقراء.

ثانيًا: منتجو النظم الأمازيغي

كانت المدارس الدينية المنتشرة في المغرب عمومًا وسوس خصوصًا بمنزلة مؤسسات إنتاج العلم الشرعي وتلقينه في نظام تتوزع فيه الأدوار والمهمات أعراف عادات متوارثة كانت لها القوة المادية الملزمة التي يُعاد وفقها إنتاج الإسلام النصوصي بلسان أمازيغي[25].

يعد منتجو النظم - بحسب درمنغهام - من «الصلحاء العلماء» من أقطاب المتصوفة المؤسسين للطرائق الصوفية أو من كبار أتباعها. وقد زاوجت عقيدة هؤلاء بين متن ديني نصوصي وممارسة عبّرت عن الإسلام الشعبي مع قدر ظاهر من التلقائية والتسامح مع ما يمكن أن يعتبر مخلًّا بالتعاليم الرسمية[26]. وقد اعتنى خريجو المدارس العلمية العتيقة في سوس بهذا النظم الديني الأمازيغي إنتاجًا وتلقينًا، كما عرفت هذه المدارس أعلامًا معلمين وطلابًا تخصصوا في تلقين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية والمعارف الأدبية وعلوم الآلة (النحو والصرف والإعراب... إلخ). وساهمت أيضًا في توفير الأطر المؤهلة والكفاءات العلمية التي تولت مهمة

---

(25) توجد مجموعة من التآليف التي تعرف بالمدارس العتيقة منها: محمد مختار السوسي، سوس العالمة ([المغرب: مطبعة فضالة؛ 1960])، قابل للتحميل على موقع: ;<http://majles.alukah.net>
المتوكل عمر الساحلي، المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس، 4 ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، [1985-1990])؛ أيت بومهاوت أمحمد وسخيني، منار السعود عن تفراوت الملود ومدرستها العتيقة (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994)؛ عبد الهادي التازي، جامع القرويين: المسجد والجامعة بمدينة فاس: موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، 3 ج (القاهرة: دار الكتب المصري، 1992)؛ الحسين أسكان، التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط (1-9 هـ/ 7-15 م)، سلسلة الدراسات والأطروحات؛ 2 (المغرب: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004)؛ محمد بن مهدي السعيدي، المدارس العتيقة وإشعاعها الأدبي والعلمي بالمغرب: المدرسة الإلغية بسوس نموذجًا (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006)، وجميل حمداوي، «المدارس العتيقة بالمغرب،» 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 2008، منشور على الموقع:
<http://www.doroob.com/archives/?p=32264>.

(26) النوع الثاني من الصلحاء هم أولياء الشعبيون يستندون إلى أسطورة مؤسسة تبرر صلاحهم وكراماتهم. انظر: Dermenghem, *Le Culte des saints*.

التدريس والفتيا والإمامة والخطابة والتوثيق والعدالة والقضاء والحسبة وشؤون الإدارة والاستشارة السلطانية. كما تخرج في هذه المدارس عدد من العلماء والمفكرين والمثقفين الذين أتموا تعليمهم في مؤسسات التعليم المعروفة (القرويين في فاس وابن يوسف في مراكش) أو بالتعليم العصري بدايةً من ثلاثينيات القرن العشرين. كما تخرج فيها بعض سلاطين المملكة المغربية ومؤسسو دولها كعبد الله بن ياسين مؤسس دولة المرابطين، وأحمد المنصور الذهبي سلطان الدولة السعدية.

لم يكن منتجو النظم الديني الأمازيغي «أباء مؤسسين»، بل من «حاشية العلماء» الذين أصبحوا معلمين للدين في المدارس العتيقة، وأخذوا عن شيوخهم وتكلفوا نقل مضمون ذلك إلى الأهالي الأمازيغ، وكان من أبزر منتجي النظم الأمازيغي العلامة سيدي «لحسن بن مبارك التامودزتي»[27] المتوفى في عام 1316هـ مقدم فقراء طائفة إداولتيت، وجاء نظمه على لسان كثير ممن التقيناهم في موسم فقراء تعلات[28]. ومن تأليفه بالأمازيغية شرحه النثري على الأرجوزة الفقهية لسيدي عبد الرحمان الجشتيمي، وشرحه على مترجم الشيخ خليل للهوزالى (توفي في عام 1162هـ). الهوزالي هو سيدي محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بـ «أكبيل» خريج «تامكروت»، كما أن له رجز أمازيغي سمّاه بحر الدموع الذي هو أشهر النظم الدينية الأمازيغية على الإطلاق[29].

(27) جرت العادة على أن تقرن أسماء الأعلام بأسماء القرى التي يتحدرون منها، ومن ذلك قرية تامودزت التي ينتسب إليها العلامة لحسن بن مبارك.

(28) ترجمه المختار السوس في كتابه المعسول، الجزء 19، ص 39 واصفًا إياه بجنيد عصره. محمد مختار السوسي، المعسول، 20 ج ([المغرب : مطبعة النجاح، 1960-1962])، ج 19، ص 39.

(29) احتفاء بهذا العلم نظمت جمعية تامونت، بمدرسة «إكيبل» بانداوزال، عمالة تارودانت، ندوة «العلامة سيدي أمحمد بن علي أوزال، رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية»، نظمها فريق البحث في التراث السوسي التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير بالتعاون مع المجلس العلمي المحلي لتارودانت وجمعية إندوزال للتنمية والتعاون تمونت، 9 نيسان/ أبريل 2010، كما أدرجت أعماله في موقع خاص: <http://hawzali.blogspot.com/>.

من الفقهاء الذين اقتفى الناظم التامودزتي أثرهم «الشيخ الإلغي»، حيث نقل له إلى الأمازيغية ربع العبادات من مجموع الأمير في فروع الفقه المالكي[30]، وكان قصده في البداية ترجمة فصل العبادات لا غير، حتى يضبط عليه الفقراء عباداتهم، لكنه أنتج مجلدًا ضخمًا من النظم حمل الفقرا الوعاظ على حفظه، حيث اشترط على الفقير حفظ النظم كاملًا قبل أن ينتقل إلى الوعظ. ومن تأليفه أيضًا شرحه كتاب الأزناكي المعروف، وهو أيضًا منظوم، فشرحه نثرًا كما فعل بالهوزالي، وموضوعه التوحيد والوعظ وعلم الميراث.

من الخزانة الخاصة بالعلامة «الحاج إبراهيم الغازي» - (المتوفى في عام 1989) الذي خلف الشيخ الحاج الحبيب البوشواري (المتوفى في عام 1977) على مدرسة تنالت العتيقة - أمدنا ابنه الحسين الغازي (الذي يشارك اليوم في المدرسة العتيقة توجدرارت أيت مزال) بوثيقتين سأكتفي بسرد نصيهما كما وردتا، تاركًا قراءتهما للمتخصصين في تحقيق المخطوطات[31]:
«أثناء الليل تسهر الجماهير الزائرة حتى الفجر منتظمة في حلقات الذكر المنبثة في مختلف جهات المقام يتقدمها كل من آنس في نفسه القدرة على تنشيطها من علماء وفقهاء من البلدة ومن الزوار، تتخللها أمداح نبوية تنم كلماتها الأمازيغية وشكل نظمها ومحتوياتها عن عراقتها وعراقة الاحتفال بالمناسبات التي تحيل عليها، وهي تختلف تبعًا للحظات حلقات الذكر ومراحلها، وكذا بحسب الطوائف الصوفية التي تمارسها، إذ لكل لحظة أمداحها وأدعيتها، كما لكل طائفة أورادها الخاصة، ولأن الأوراد الناصرية هي السائدة لدى معظم القبائل المشاركة كانت حلقاتها تعقد في قاعة الصلاة، فيما كانت أوراد الطريقة الدرقاوية تمارس في 'المركع' بجوار الضريح». أما

(30) انظر شرحًا عربيًّا على هذا الكتاب، في: حجازي بن عبد المطلب العدوي المالكي، حاشية حجازي على شرح مجموع الإمام الأمير في فقه مذهب مالك (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1833).

(31) نقلت الخزانة بعد وفاة الغازي إلى مدرسة أيت ميلك بأشتوكن، وهي مفتوحة للعموم.

اليوم فانتقل الدرقاويون إلى منزل مقدمهم في تعلات «إبراهيم الدرقاوي» لممارسة أوراد الزواية الدرقاوية.

تبقى الدرقاوية الطريقة الثانية من حيث الانتشار في المنطقة بعد الطريقة الناصرية. فيما لا تستقطب الطريقة التيجانية من الأهالي إلا قلة من المريدين من أهالي المنطقة الجبلية، وتبعًا لذلك فالأذكار وفق أوراد الطريقة الناصرية هي الأكثر ترددًا في المقام طوال هذه الليلة، إذ لا تنتهي منها حلقة إلا وتبدأها أخرى، بما يؤدى منها فرديًا أو جماعيًا بإيقاعات محلية يظهر أثرها التشجيعي واضحًا على أوجه المنصتين، ولا سيما التي يتعالى تردادها بالنغم المحلي، ومنها النموذج الآتي:

أيـــا حنين أكريـــم أيلاهـــي، كيي أيـــكان اغفـــارن ذنوبي
نطالبك أربي إيح ليح ح لقبرنوي رحمن كيس أربي إخسانينوي
أيا حنيـــن أكريـــم أيلاهي،كيي أيـــكان أســـتارن لعويوبي
نضالبك أربـــي أيـــي تاربـــت إتاودوين تـــلاس ن واكال

أما النظم الذي ينشد أو يتلى عند نهاية فاعليات الموسم ضحى يوم الجمعة فمتنوع المرجعيات والإيقاعات، نقتطف منه:

ياعـزيز يا جبـــار لحرمنـك أربي لحـــرمنك أسدي أدورنـتمرتي
اصـالحـين الأبـــرار لحـــرمنون ايسمـــد ربـي رجـــا
لحـــرمنـون أنبي محـــمد ولا لاولـيا أيـسمـــد ربـي رجـــا
لحـــرمنـون أنبي محـــمد ولا لاصحبـايـسمـــد ربـي رجـــا
لحـــرمنـون أنبي محـــمد ولا أهـل الله ايـسمـــد ربـي رجـــا
كـــيي أسكـــولـو إوي يـــمومن رجـــا د المذنـبين أنـبي مـــوحامدي
يـــاربـي فـي توفـيق أدالـح غـوغراس ن موحامد أنيلي غ لجيش إرضا ربي

ســدي حماد وموسى دكران ثيـو الان سنابـــي رسول الله أدغ إعـــفـو ربي

ســـدي حماد يعـزى دكران ثيـــو الان سنـابـي رسول الله أدغ إعــفو ربي

ســـدي احماد أباعـقيل دكـران ثيــو الان سنابـي رسول الله أدغ إعــفو ربي

ســـدي امحمد ويحي دكران ثيـــو لان سنابـــي رسول الله أدغ إعــفـو ربي

ســدي وكـاك دكـران ثيـــو لان سنابـــي رســـول الله أدغ إعـــفو ربي

واصـــلي عــلى محامــد أولي يـوسيــن لعــلام أيـيدك نمـوني

الأولـــيا يا تـركا يـــويـن أمـــان أدســـوح إقـور ووليـنوي

يحمل هذا النظم موضوعًا واحدًا لا غير، وهو مدح الأولياء ووجوب التعلق بهم، وهو غرض ديني بحت لا يترك مجالًا للظهور الواضح أو الرمزي لشخص الناظم، وحتى على مستوى اللغة تغيب هوية هذا الأخير، حيث لا يقدم أسلوب النظم عناصر يمكن أن تقود إلى التعرف في خواص شخصيته، أو عناصر من المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي كونت سياق النظم وزمانها، الشيء الذي يجعل الموضوعات من دون زمن اجتماعي، فلا مناط للإفصاح عن سوسيولوجية النظم إلا بتتبع ما احتفظت به الذاكرة من سير الناظمين، ولا يُترك مجال للقارئ ليتفاعل مع عالم النص أو لإجراء اتصالية معه إلا من خلال أسلوب أدبي آخر وهو التراجم والسير.

ثالثًا: تعليم الدين الوظيفة الأساس للنظم

يبقى النظم الديني الأمازيغي الشفوي متعلقًا في الأساس بالفرائض والعبادات بغرض تلقين أساسيات الدين وتلقينه للأهالي غير الناطقين بالعربية وبأمازيغية معاشة[32]، إذ إن بساطة المعلومات الفقهية التي يمررها النظم يجعله

(32) يقابل هذا النوع أمازيغية تاريخية تحوي ألفاظًا وتعابير أصلية قليلًا ما تستدعى اليوم لدى العموم، لكنها تشهد انتعاشًا في وسائل الإعلام وعند مثقفي الأمازيغ، كل من منطلق منظوره لمشروع العناية بالأمازيغية الذي تتبناه الدولة.

أقرب إلى ذهن العامة. ونلحظ هذه البساطة أيضًا في الحالات التي يكون فيها غرض النظم في السيرة النبوية ومديح النبي الأكرم، وغير ذلك من المغازي والحكم، ما جعله يسهل التشكيلات الاجتماعية كلها والولوج إلى المضمون الديني للنظم. ولما كان أثر التعاليم المحفوظة قليلًا في الممارسة التعبدية، تدخل التماهي كآلية تعليمية، إذ يتبع الطالبُ أثرَ المعلم في أثناء العبادة. ويُعد هذا التماهي درسًا تطبيقيًا يروم تعليم الطالب منه أشكال العبادة عبر مشاهدتها عند شيخه حسيًا، أو تسجيلها لإعادة إنتاجها رمزيًا على الأقل، والهدف هو تجسيد المعلومات الدينية التي يحملها النظم[33].

يمكن اعتبار هذه العلمية برمتها مسرحية علمية تلقينية، غرضها ضمان تقوية القدرة التعليمية للنظم، يساعد في ذلك ما يتضمنه النظم نفسه من صور حسية ومجسمة من أجل تقريب المقصود[34]، إذ غالبًا ما لجأ منتجو النظم إلى تجسيد المقدس في أشياء عيانية ذات قدرة إشهارية قوية. لكنه، مع تنامي التيارات السلفية في المنطقة، ما فتئ النظم عرضةً لهجوم كلامي لاذع بذريعة تضمنه «عقيدة التجسيم»[35]، وبعدما كان يوصف في النظم بالأب العالم، أصبح اليوم، عند بعض الفرق على الأقل، مجرد حامل عقائد العوام وما فيها من «بدع وانحرافات ورواسب وثنية لا حظ لها من المشروعية الدينية».

كل ما مر معنا أعلاه، يغلّب غرض المدح النبوي في النظم المرتل بموسم تعلات، وبالأمازيغية يسمى هذا الغرض «تودرت ننبي»، أي حياة النبي، يليه النظم الفرائضي (جميع ما يتعلق بالطهارة والوضوء والصلاة والزكاة والميراث... إلخ)، أما النظم المتعلق بالدين النظري المعروف في علوم الدين بـ «الإلهيات

(33) أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، عالم المعرفة؛ 326 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 112.

(34) Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, 2e ed., Repères; 207 (Paris: La Découverte, 2000), p. 87.

(35) سبب ذلك الاستعمال المعهود للمحسوسات في تمثل قدرات الذات الإلهية كالنمل والناموس كما ورد في النظم: إسفاو واديف حوضارنم أطوطوفت ولا وينك أوابيبا حتيلاس.

الإسلامية[36] من ضمنها التوحيد[37]، فيبقى الناظمون فيه قلة يأتي في مقدمهم «سيدي علي أوزال»، وغالبًا ما كان يكتفى بإيراد الغرض في مقدمة للنظم تقليدًا للنظم الفقهية المالكية المتأخرة كابن عاشر[38] ومختصر الشيخ خليل، وتعتبر هذه المتون مراجع أساسية درج التعليم الديني على الإحالة عليها دون غيرها من المتون. وعلى الرغم من وفرة المطبوع منها في الأسواق المحلية، فالتقليد يقتضي اقتنائها كمخطوطات تعرض للبيع على طرق موسم تعلات حتى اليوم[39].

بسبب أمازيغيتها عبر النظم، متنًا كان أو شرحًا، بلغة لا تجاوز مستوى الحس العفوي، مما يلائم عقل سهل التمثل، قليل التأويل، ومرتبط بالحس

(36) تعتبر الإلهيات الإسلامية مجموعة طرائق بحثية متعددة ومختلفة في تصوراتها عن الطريقة التي يجب بها الوقوف في حضرة المقدس والتأمل فيه، أنه مبحث يهتم بالذات الإلهية وصفاتها. أما الذات فهي ما يميز هذه الذات: المخالفة للحوادث والقدم والوجود والبقاء. أما الصفات فهي ما يضاف إلى الذات الإلهية لتعزيز خصوصياتها، ولتمييزها بدقة عن صفات الإنسان، كالعلم والحياة والقدرة.

(37) في علم التوحيد نظم علماء المدارس العتيقة وخريجوها شعرًا عن صفات الله تعالى وقالوا: عشر ينت نائنين لكتوب اس يلزم بان اتنت يسن غ ربي نس يفهم تنت أرد روون. أوال أوسفلد ديزريي تايري دتودرت لقدرت لعيلم الأدامين. والمعنى التقريبي: صفات لله تعالى يجب على العالمين فهمها، الكلام والسمع والنظر والحياة والمحبة والقدرة والعلم.

(38) تعيب بعض الاتجاهات السلفية على هذا التمدن عدم الاهتمام بعقيدة التوحيد الديني الذي هو أساس الدين، والعنصر ذو الدلالة بالنسبة إلى الإشكاليات المتفرعة عنه كمسائل الممارسة والانتماء والهوية والولاء والبراء. التفقه في الدين، لا يتم بمعرفة أصل الاعتقاد تامًّا وشاملًا بما يتصل به من صفات وشروط ولوازم ونواقض إلا عبره، ثم يأتي بعد ذلك وجوب العلم الصحيح بأحكام الصلاة وخصالها ومبطلاتها وغير ذلك من الأحكام التي تخص باقي طقوسه، وفي مثل هذا يقول الفقيه المغربي عبد الباري الزمزمي: إن من المسلمين من يحرصون على طلب العلم والتفقه في الدين، لكنهم يحسبون أن تفقههم في الدين ينحصر في العلم بأحكام الصلاة والصيام وفي الإلمام ببعض جوانب الحلال والحرام، فإذا استوعب العلم بهذه الأمور، ظن أنه انتهى إلى غايته من العلم الشرعي ونال حظه من التفقه في الدين، مع أنه قد يكون غافلًا عن أصل دينه وحقيقة إيمانه، فلا يدري من أصل الاعتقاد وتوابعه ولوازمه إلا نطقه بكلمة التوحيد التي لا يدرك منها مفهومها الصحيح ولا دلالتها الشرعية. انظر: عبد الباري الزمزمي، منهج التفقه في الدين (الدار البيضاء: منشورات السنة، 2005)، ص 15.

(39) عثرنا في السوق التجارية التقليدية المجاورة لمدفن «تعلات» كما هو الحال في «تازروالت» على شرائط مسموعة ومرئية تنحو منحى التكرار الطقوسي للموضوعات وشرحها شروحات مستفيضة، من خلال موضوعات مترددة بكثرة (طهارة الجنابة، غسل الميت... إلخ).

المباشر من دون تعقيدات، فليس هناك مشكلات يمكن أن تنتج من استعمال الكلمات أو عن تموضعها في السياق. وبسبب هذه البساطة، تطابقت اللغة التي نظم بها الأبيات مع الصيغ الشفوية المعتادة في التواصل، فلا نحس إلا بالتماثل بين ما هو مكتوب وما هو ملقى شفويًّا، وتدل هذه السهولة في الكتابة والتعبير على أن المسافة بين القائل والكاتب أصبحت معدومة، إذ لا يفعل الناظم سوى التعبير عن أشياء مؤثثة لبيئة المتلقي.

على أساس هذا النوع، أي التلقين الديني، أنتجت «تمحضارت» وهي وسيلة للتنشئة الاجتماعية تعمل داخل الحقل الديني[40] تتكلف جماعيًّا، حيث نشأت ظاهرة تمحضارت لتلقين الدين لمساعدة الأعراف الاجتماعية التي اكتسبت قوة توجيهية وعالية من العنف الرمزي بفعل التقليد الممارس منذ عهود طويلة[41].

بشكل عام، برز من خلال اهتمام النظام بأساسيات الدين (الأركان والفرائض) الطابع التلقيني لهذا النوع من الإنتاج الشفوي، على الرغم مما نجد فيه من إشارات إلى مستويات أخرى من الدين الإسلامي (العقيدة أساسًا)، ويمكن تفسير سيادة الاعتقاد السائد بضرورة إلجام منتجي النظم ألسنتهم في باب الإلهيات (الذات والصفات... إلخ) لعاملين: أولًا، سيادة عقيدة النهي العام عن البحث في هذا الفرع من العلوم، إذ يحوي النظم على ترجمات متكررة لما تعنيه مقولة الإمام مالك في هذا الشأن «الاستواء والكيف مجهول معلوم» والسؤال عنه بدعة. وثانيًا، عدم تحقق المعرفة بخلفيات العقيدة الأشعرية المبوثوثة المراجع الدينية المحلية[42].

---

(40) عن مفهوم الحقل الديني، انظر: Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux,» *Revue Française de sociologie*, vol. 12, no. 3 (Juillet - Septembre 1971), pp. 30-33.

(41) الحضرة أو «تمحضارت محليا» من بين العادات الدينية التي لا زلنا نجهل تاريخها الحقيقي على الرغم مما أحيطت به من عناية الباحثين حتى اعتبرها بعضهم «خصوصية المغربية». انظر: M. Tozy, «L'Evolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16 (2009).

(42) معلوم أن نشأة الأشعرية كانت محكومة بهاجس التوفيق بين مدرستين إسلاميتين في الإلهيات الحنبلية والمعتزلية.

رابعًا: تعليم المرأة

أفصح البحث المسحي الوطني الذي قام به المركز المغربي للبحث في العلوم الاجتماعية[43] عن ضعف واضح في الثقافة الدينية عند المغاربة عمومًا والنساء خصوصًا. وتنبأ البحث أنه يمكن أن يتحسن الحال في المستقبل بفعل خطط السياسة العمومية للدولة، ما يتصل بتأهيل الحقل الديني كتأهيل البرامج (محو الأمية الدينية) والمؤسسات الدينية (المساجد - المدارس العتيقة) والموارد البشرية (تأهيل القوّامين)، وسجل البحث ما لتتبع الفضائيات العربية المتخصصة والتلفزيون الوطني والإذاعات الرسمية والخاصة من دور في تلقين الدين، خصوصًا بالنسبة إلى النساء[44].

أبرز البحث ذاته الحضور الوازن للثقافة الدينية الشعبية في تشكيل معارف النساء الدينية حيث تمرر التعاليم وهي مختلطة بالأعراف والتقاليد والأساطير، وفي المواسم الدينية لاحظنا ما تحمله النساء من معارف مصدرها النسوة الصالحات المحليات اللاتي ساهمْن في إنتاج جانب في تلقين التعاليم النصوصية، وكان للنظم الشفوي دور كبير في احتفاظ الذاكرة بعدد من أسمائهن وكراماتهن[45]، حيث يكاد يكون المخصص لهن في المصادر المكتوبة المعروضة للبيع في الأسوق المحلية في المواسم الدينية معدومًا، ومنه سيرة وجدناها معلقة في فناء مقر مدرسة تراست في تعلات كان قد حررها فقيه المدرسة تعبيرًا عن مدى تواضع تراجم النساء الأعلام المحليات.

---

(43) محمد العيادي، حسن رشيق ومحمد الطوزي، الإسلام في الحياة اليومية، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب (الدار البيضاء: المركز المغربي للعلوم الاجتماعية، 2007).

(44) انظر: المصدر نفسه.

(45) يكاد يكون مؤلف الحسن العابدي الصالحات المتبرك بهن في سوس المحاولة الوحيدة لسرد أسماء الصالحات ومناقبهن، وحرر فيه النزر القليل من تراجم 35 اسمًا نسائيًا. انظر: الحسن العبادي، الصالحات المتبرك بهن في سوس (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004).

في مقابل ما يعرف العامة عن كرامات الصالحات المغربيات، فإننا لا نكاد نعرف سوى النزر القليل عن معرفتهن الدينية، حيث ظل المجتمع المغربي ذكوريًا بامتياز تحرم فيه المرأة من الولوج إلى التعليم، وظل العرف يلقي على الرجل مسؤولية أدبيةً غير ملزمة بتعليم أهله من الزوجات والبنات تعاليم الأساسية، يضاف إلى ذلك ما أدّته الأعراف والتقاليد ومن دور محوري في التنشئة الاجتماعية للنساء القائمة الذكورية كقيمة بني عليها النظام الاجتماعي، ظهر ذلك واضحًا على مستوى تقسيم العمل بين المرأة والرجل، فعلاوة على وظائفها البيولوجية، كان يرجع للمرأة أغلب التكاليف المنزلية التي تستغرق وقتها ليلًا ونهارًا (إعداد الوجبات ورعاية الأطفال ورعي القطعان والمساهمة في أعمال الحرث والحصاد وجني ثمار الأشجار... إلخ).

لم يمنع هذا الوضع المرأة من أخذ نصيب من المعلومات الدينية، إذ كانت بحكم انشغالها إلى جانب قريباتها (الأم والعمة والخالة والجارة... إلخ) في الحقل والمرعى والبيت والغابة، دائمة الاستماع إلى النظم الديني الأمازيغي الذي كانت تتلوه رفيقاتها الأكبر سنًّا، وتمكّنت بذلك من حفظ هذا النظم والاستمرار في التغني به كما درجت عليه العادة، وبفضل برامج محو الأمية للجمعيات الأهلية بدعم مركزي دولي تمكنت النساء من فك طلاسم النظم وفهمه ومن ثم ترشيد معرفتهن الدينية، ما يمكّن من القول إن النظم الديني أدى وظيفةً تلقينية مهمة في صفوف النساء (وهن الآن أمهات طاعنات في السن)، تمكن من ولوجهن الدين باللسان المحلي، على الرغم من بدائية أسلوب هذا التلقين، أضيف رأسمال رمزي للنسوة زكّى رصيدهن من الشرف والعفة والفضيلة، وهي خصائص احتفظت بها الذاكرة الجماعية، حتى وإن كانت معبّرًا عنها بنفس ذكوري استعلائي[46] .

---

(46) على الرغم من بث بعض النظم الديني عبر الأثير والتلفزة، فإنه يبقى معرضًا للزوال في ظل انعدام إرادة حقيقية رسمية لتدوينه وافتقاد الباحثين الفرادى إلى التكوين المحفزات الضرورية لإنجاز هذه المهمة، في حين حظيت الأجناس الأخرى من الأدب الأمازيغي مثل الشعر والأغنية والأساطير والقصة ببعض الاهتمام، وقد أدرج الباحث محمد الزلماضي بعضًا من الأدب الخاص في منطقة بايت مزال المجاورة لأيت بها في مدونته: <zalmadi-mohamed-blog.blogspot.com>.

خامسًا: تخليد الحوادث السياسية

تناول النظم الديني الأمازيغي، وصفًا وتمجيدًا، الحوادث السياسية، فمن ضمن ما عثرنا عليه نظم خاص عن معركة أيت باها (انظر الخريطة (15-1)) التي دارت في 20 آذار/ مارس 1930 بين القبائل المحلية والمحتل الفرنسي.

على الرغم من الطبع الديني التلقيني الغالب على هذا النظم، نجد فيه تقاطعًا مع أغلب تفصيلات الحياة العامة للمجتمع المحلي ومنها هذه الواقعة، شأنه في ذلك شأن الأجناس الأخرى من الأدب رواية مكتوبة وسير ذاتية والشعر العادي التي كانت بدورها شحيحة تخليد المعركة مقارنةً بما فعلته الألسن والشفاه، فباستثناء ما أورده المختار السوسي في المعسول[47]، وما تناوله عمر أفا في معلمة المغرب، وما دوّنه المقاوم الحاج «بلال أونجار» أمزال في عام 1950 في مخطوط من خمس صفحات معتمدًا في ذلك على شهادات رواة شاركوا وشاهدوا مجريات الحوادث أولًا بأول[48]، يبقى هذا النوع من النظم الديني أهم مصدر لتقصي الواقعة المهمة في تاريخ الجنوب المغربي في علاقاته مع الاستعمار الفرنسي وبكل ما رافق ذلك من شرح حظيت به الوقائع الاجتماعية والسياسية.

من مضمون عام النظم نعيد تركيب سياق المعركة

اعتقدت فرنسا أنها أحكمت السيطرة على مجموع قبائل المغرب، خصوصًا بعد سقوط آخر جيوب المقاومة المسلحة في الأطلس الصغير (قبائل أيت عبد الله في عام 1934)، ما أوجد الاعتقاد بسهولة استعمار جنوب المغرب، وساهم بذلك عاملان أساسيان:

- البعد الديني - العلمي الذي أدّت فيه زاوية سيدي محمد أو بوبكر بدّوزمّور بـ «أيت ويكمان» دورًا مهمًّا من حيث زرع الحماسة في نفوس

(47) السوسي، المعسول، ج 17.

(48) النظم مرقم ومنقول إلى الفرنسية في الرابط التالي: <http://www.chtoukapress.com/online/details-5603.html>.

الساكنة وحثهم على الجهاد ضد المحتل «الكافر»، ووجدت هذه الدعوة آذانًا صاغية نتيجة أعمال السخرة وتصرفات القوات الاستعمارية المتسلّطة تجاههم، ما جعل عددًا منهم يملأ قلبه حقدًا على «النصارى». ومن جانب آخر، وجدت دعوات الفقيه «الحسن بن الطيب البوشواري» (دفين قرية أيت وادريم)، في ضرورة محاربة الاستعمار صدى ونجاحًا لدى عدد من الأهالي، لما عرف به هو وعائلة البوشورايين من وقار وعلم عند الأهالي. استطاع هذا الفقيه أيضًا أن يستقطب عددًا من معارضي الاستعمار من الأعيان الذين فقدوا مع حلوله في المنطقة وجاهتهم السابقة.

- البعد السوسيو - سياسي الذي ألمح إليه الناظمون، أدى فيه الشيوخ والأعيان الذين جرّدتهم القوات الاستعمارية من سلطاتهم ومهماتهم دورًا فاعلًا من خلال مجموعة من المبادرات تتجسد أساسًا في مبادرة الشيخ «إبراهيم ن سي حماد أمزال» الذي راسل رؤساء القبائل محدثًا إياهم في ضرورة العمل على الاتحاد والاتفاق لمجابهة العدو، فضرب لهم موعدًا لا يخلفه أحدٌ منهم. فاستجابوا لدعوته، وكان اللقاء عند الفقيه «البوشواري الحسن» الذي زكى مبادرة الشيخ إبراهيم وحثَّ الزعماء الدينيين (الحوس أوعمر وإبراهيم بن سي حماد أمزال والحاج عبد الله الولياضي وعثمان الصوابي... إلخ) على ضرورة محاربة المحتل والدفاع عن الوطن والممتلكات والأبناء وتحسيس الساكنة بذلك.

إضافةً إلى هذين البعدين، سجل النظم الانخراط الإيجابي لساكنة المنطقة في هذه الدعوة وتلبيتها مع العمل على إشاعتها بين الناس ليكونوا على بينة وعلم. وبذلك وصل الخبر إلى مركز تنالت الجبلي الذي وقع بدوره تحت السيطرة الفرنسية، حيث استدعي الفقيه «الحسن بن الطيب» معلن النفير للاستجواب لكنه أطلق سراحه بعد ادعائه الجنون. وبذلك استفاد الفقيه من الوضع وأخذ في تحفيز الناس واستقطاب أعيان القبائل التي أعياها الضغط والحزن لما آلت إليه البلاد من تسلط واستعباد.

حرص النظم على وصف المعركة، وسجل أنها بدأت من زاوية سيدي محمد أوبوبكر بدّوزمّور في قبيلة بأيت واغزن (انظر الخريطة (15-1))، حيث لبّى الناسُ النداءَ فحضروا يوم الجمعة 25 ذي الحجة 1354 الموافق في 20 آذار/مارس 1936، وكانوا قرابة مئة شخص، فخرج الفقيه بن الطيب إليهم وخطب فيهم خطبةً تحمس لها الحاضرون، ثم أخبرهم أن يلتحق به من كان يرغب في الجهاد والأجر الموفور، وبعد صلاة الجمعة ذهب الناس إلى مكان يسمى تامكرضت (المنبسط) الموجود «سيدي عبلّا أوسليمان» في قبيلة بأيت والياض على بعد 3 كلم من مركز أيت باها (انظر الخريطة (15-1))، والتحقت بهم جموع أخرى من مختلف القبائل فأصبحوا قرابة 50، ونقل الحسين مجاهد بالفرنسية عن أحد النظم:

[......]

A ddun mddn ar ttazzaln ad ilkm wawal

Nmaqqarn nn s kigan 500 n lxlq

A kullu lmujahidin yan ṭṭrf n yan

illa nit lmal iggutn immus lyaqin

Lxuf ur tn sul ihul kullutn ḥyyiln

[......]

يزيد النظم في الوصف فيقول ما معناه إنه عند اللقاء المذكور، وزّعت المهمات على القبائل المشاركة، وجرى شرح الخطّة التي ترتكز على مهاجمة المبنى الإداري والشبه العسكري للقوات الاستعمارية من أبوابه الثلاثة والاستيلاء على مخزن السلاح واستعماله فور الوصول إليه بنجاح. وعند الغروب انطلق المقاومون في اتجاه المبنى المعلوم في ثلاث مجموعات: قبائل أيت والياض في اتجاه الباب الغربي، قبائل أيت مزال وإداوكثير في اتجاه الباب الشرقي، أما الباب الجوفي فكان تحت رحمة قبائل أيت فلاس (انظر هذه المواقع لهذه القبائل في الخريطة (15-1))، وهو ما وضحته الأبيات التي وثقها خالد أويلا بالفرنسية[49]:

(49) <http://www.chtoukapress.com/online/details-5603.html>.

[......]

nkrn lmujahidin kullu tn ssutln

i lbiban n lbiru gin nn cala s lyaqin

Ayt walyaḍ lbab n lqblt aγ nn llan

Ayt fllas lbab n ufasi aγ nn llan

ilmma lbab n tagut willi t inn ikkan

Idawktir d ayt mẓal ad t nn iwalan

ilmma kcmn ar agwns immass lyaqin

Lbab n ssnaḥ as uzzln ran ad t inn ṛẓin

imil amγar ujadn fllasn ḥyyln

Irruksa tn lkddab ar tn isrwat

iṭlq i lbaṛud iggutn ilin inaγan

[......]

الملاحظة، أن الناظم لم يذكر القبائل كلها بأسمائها، في مقابل ذلك أورد الدور الذي أدّاه أحد شيوخ الاستعمار (أحمد المختار أمغار) الذي اتجه إلى مخدع السلاح وبدأ يطلق الرصاص في اتجاه المقاومين المكلفين بالاستيلاء عليه في حين تمكن الآخرون من كسر الأبواب كلها داخل المركز وهاجموا دار المراقب المدني فكسروا عظامه، إلا أن تدخل أحمد المختار يشكل خيانة غادرة لأن المقاومين في أول الأمر ظنوا أنه إلى جانبهم وفي صفهم، إذ سرعان ما بدأ يطلق عليهم الرصاص وبذلك أعطى الوقت لغيره من الأعوان والجند ليتهيأوا، فلما تسلحوا كثر الرصاص وسقط كثير من هؤلاء العزل الذين وصل عددهم إلى 15 كما هو وارد في النظم. وسبّب ذلك ارتباكًا في صفوف إمْحَرْكْنْ (المتحركين للمعركة)، ما جعل عددًا منهم يتراجع لأن المرتكز الأساس للخطة المتبعة كان الاستيلاء على السلاح واستعماله. وبحسب مقطع آخر بديع الصوغ، لم ينجلِ ليل ذلك اليوم حتى ملأت التعزيزات العسكرية الأرجاء مقبلة من أكادير وتيزنيت وبدأت بتمشيط القبائل والبلدات بحثًا عن المجاهدين وذويهم وما يحملون من سلاح أبيض (الخناجر).

أما نتائج المعركة فأخذها الباحث وسجلها خالد أوبلا من ألسنة بعض المسنين شرائط صوتية ننقلها إلى العربية كما يلي: استشهد أكثر من 170 مقاومًا: أغلب هؤلاء تم رميهم بالرصاص الحي أو دمرت بيوتهم بالديناميت وهم في داخله: 450 معتقلًا قسموا إلى ثلاث فرق، الأولى تتكون من 50 فردًا أطلق سراحهم. الفرقة الثانية تتكون من 200 فرد حكم عليهم بسنتين سجنًا وأرسلوا إلى إداوتنان لشق الطرق في الجبال، وحكم على الفرقة الثالثة بـ 15 سنة سجنًا، وأُرسلوا إلى سجن «عين علي مومن» نواحي سطات (وسط المغرب) في حين حكم على تسعة منهم بعشر سنين سجنًا.

تكونت الفرقة الرابعة من 170 مقاومًا، حكم على 25 منهم بعشر سنين، وخمس سنوات سجنًا لـ 145 منهم، عدد منهم أُرسل إلى سجن العادر في أزمور (قرب مدينة الجديدة) وسجن عين علي مومن بسطات، في حين دُفن أعضاء الفرقة الخامسة وهم أحياء قرب مكان وقوع المعركة في أيت باها، وما زال موقع دفنهم معروفًا باسم مقبرة الشهداء التي ما عاد لها اليوم وجود[50]. كما جرى تخريب أكثر من 30 بيتًا تعود لقيادات المقاومة في المنطقة، وتعذر إحصاء البيوت التي نهبت وسرقت وأفرغت من الخيرات والبهائم والأنعام نظرًا إلى كثرة أعدادها وانتشارها في مجموع القبائل المشاركة في الثورة، وأخيرًا شرد أبناء المقاومين ونساؤهم في الطرق ومُنع الناس من تقديم يد العون إليهم حولين كاملين ومنعت الساكنة من زيارة الزوايا والأضرحة... إلخ[51].

خاتمة

لأن الأمر يتعلق بتراث شفوي، أعطينا أهمية كبرى للوصف لرصد هذا الأدب وتتبعه وتعداد مضامينه وبيان أغراضه وتركنا مهمة نقل مضامينه إلى العربية واللغات الأخرى للمتخصصين، ولم تسمح طبيعة المقاربة ولا

---

(50) تدرس بلدية أيت باها مشروع إقامة نصب تذكاري للمقاومين الذين دفنوا في هذا المكان الذي يوجد اليوم في القرب من المعلب البلدي لكرة القدم.

(51) <http://www.chtoukapress.com/online/details-5603.html>.

أهدافها باستعمال أساليب بحثية معتادة في البحث السوسيولوجي على الرغم مما قد يكون لها من مردودية عالية، خصوصًا إذا اعتبرناه تراثًا مُعبّرًا عن الهوية الجمعية للأمازيغ.

إن النظم الديني الأمازيغي على الرغم من خصائصه العديدة التي يمكن من خلالها تصنيفه كإسلام شعبي (الشفوية والتجسيد... إلخ) فإنه ليس كذلك من حيث نصوصيته، حيث ظل وفيًا للتعاليم الرسمية مترجمًا لها باللسان المحلي. لكنه كان قليل التأثير في الممارسة الشعبية للدين، ومقارنة مع الدينامية التي يشهدها التدين المغربي في الأحوال الراهنة أصبح النظم من النماذج الكلاسيكية للتعليم الديني[52]، وما عاد يمارس دورًا معياريًا، الأمر الذي يعني أنه فقد وظيفته الاجتماعية[53]. فبعد اعتماد مراجع جديدة للتعليم الديني في المغرب[54] تحول النظم الديني الأمازيغي إلى طقس يمارس

(52) لم يُشَر إلى هذا النظم مطلقًا في ما وضع مناهج مقررات التي جرى اعتمادها في إطار إصلاح هذا التعليم الديني الذي أعلن عنه من الخطاب الملكي في 30 نيسان/ أبريل 2004 في سياق وضع استراتيجية جديدة للنهوض بعموم الحقل الديني في المغرب.

(53) في بحث سابق اعتبرنا السلفية الجديد في المغرب أحد بدائل هذا الوضع، حيث وجدت في التدين التقليدي سوق انتداب ممتازة، في ظل الضعف الذي يطال البنى النظرية والمادية لهذا التدين، إذ على الرغم من استمرار بقاء الممارسات المتحدرة من هذا النمط من التدين، إلا أنه تعرض بفعل التغيرات الاجتماعية إلى انتقاص في حجته الوجودية، ليتحول إلى ممارسات شكلية روتينية غير مشفوعة بالمطلق المرجعي الذي يضمن شرعيتها في الاستمرار. فالتدين التقليدي ما عادت تنتجه نخبة مثقفة ورموز أو شيوخ ذوي مكانة اعتبارية، بل أصبح مجرد تعبيرات ذات حساسية بالغة تجاه العالم والأشياء.في الحقيقة هناك بنى وقيم مستمرة في الذهنية الجماعية، لكنها محرومة من البناء الأيديولوجي الذي يولد حماسة أصحابها ويدفعهم إلى الحراك من أجلها، ولهذا السبب، تفترض الدراسة أيضًا أن السلفية عقيدة ومذهبًا، هي بمنزلة السلفية كمحاولة لإعادة الترتيبات داخل الحقل الديني في المغرب، بشكل يمكّن الحركات المتبنية لها من شرعنة وجودها كأحد التعبيرات الدينية المتحققة سوسيولوجيًا. انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، ط 2، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).

(54) على جانب ما أقر في مجال التعليم الديني من إصلاحات ما فتئت الجمعيات الحقوقية الأمازيغية تطالب بحسب نص الدستور بضرورة سنّ «قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك كي تتمكن من القيام مستقبلًا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية ولو أن المطالب الخاصة بالشأن الديني ما زالت=

باستمرار في المواسم الدينية المعتادة (تعلات - تازروالت - سيدي وكاك)، كما أصبح يظهر في وسائل الإعلام الرسمية كفلكلور معبر عن «الخصوصية الدينية المغربية»، في انتظار توافر طلب اجتماعي يحفز على التعميق التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي في الموضوع، قد يمت عبر اكتشاف ما قد يضمره من معانٍ وقيم ورموز وتمثلات.

المراجع

1- العربية

كتب

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79)

أسكان، الحسين. **التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط (1-9 هـ / 7-15 م)**. المغرب: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004. (سلسلة الدراسات والأطروحات؛ 2)

الباعمراني، جهادي الحسين. **ترجمة البخاري: فتح الباري في تمزيع تجريد البخاري باللغة الأمازيغية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007.

________. **ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية**. [د. م.: د. ن.، 2003].

= تقتصر على مطلب إلقاء خطبة الجمعة ودروس الوعظ والإرشاد كلها في هذه المناطق التي تسود فيها (من بيان العصبة المغربية لحقوق الإنسان).

التازي، عبد الهادي. **جامع القرويين: المسجد والجامعة بمدينة فاس: موسوعة لتاريخها المعماري والفكري**. 3 ج. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1992.

التصوف والحداثة في دول المغرب العربي. إشراف عبد الحكيم أبو اللوز. أبو ظبي: مركز المسبار للدراسات والنشر، 2012. (المسبار؛ 64)

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2006. (عالم المعرفة؛ 326)

الزمزمي، عبد الباري. **منهج التفقه في الدين**. الدار البيضاء: منشورات السنة، 2005.

الساحلي، المتوكل عمر. **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس**. 4 ج. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، [1985-1990].

السعيدي، محمد بن مهدي. **المدارس العتيقة وإشعاعها الأدبي والعلمي بالمغرب: المدرسة الإلغية بسوس نموذجًا**. المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006.

السوسي، محمد مختار. **سوس العالمة**. المغرب: مطبعة فضالة؛ [1960].

________. **المعسول**. 20 ج. [المغرب: مطبعة النجاح، 1960-1962].

العبادي، الحسن. **الصالحات المتبرك بهن في سوس**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

العيادي، محمد، حسن رشيق ومحمد الطوزي. **الإسلام في الحياة اليومية، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب**. الدار البيضاء: المركز المغربي في العلوم الاجتماعية، 2007.

المالكي، حجازي بن عبد المطلب العدوي. **حاشية حجازي على شرح مجموع الإمام الأمير في فقه مذهب مالك**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1833.

وسخيني، أيت بومهاوت أمحمد. **منار السعود عن تفراوت الملود ومدرستها العتيقة**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994.

ندوات

ندوة «العلامة سيدي أمحمد بن علي أوزال، رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية.» نظمها فريق البحث في التراث السوسي التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير بالتعاون مع المجلس العلمي المحلي لتارودانت وجمعية إندوزال للتنمية والتعاون تمونت، 9 نيسان/ أبريل 2010.

ندوة «العلامة عبد الحميد الصوفي: أعماله الصوفية وإبداعه الأدبي.» نظمها فريق البحث في التراث السوسي التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير والمجلس العلمي المحلي لمدينة تارودانت، بيدوكين 26-27 آذار/ مارس 2007.

المخطوطات الأمازيغية (تاشلحيت)

أرجوزة الرسموكي.

أسطر اوفلا.

بحر الدموع، فصل العبادات.

تودرت ننبي.

الطب البعقيلي.

مجموع الامير في المفقه المالكي.

نظم الاخضري.

نظم أبو بكر.

2- الأجنبية

Books

Berque, Jacques. *Structures sociales du haut- Atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine. Série B)

Dermenghem, Émile. *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954.

Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger: A. Jourdan, 1909.

__________. *Notes sur l'Islam Maghrébin, Les Marabouts*. Paris: E. Leroux, 1900.

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985. (Bibliothèque des sciences humaines)

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1968.

Haddadou, M.A. *Guide de la culture berbère et de la langue berbère*. Alger: ENAL-ENAP, 1994.

Neveu, Érik. *Sociologie des mouvements sociaux*. 2e ed. Paris: La Découverte, 2000. (Repères; 207)

Westermarck, Edward. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Traduction française par Robert Godet. Paris: Payot, 1935. (Bibliothèque historique)

Periodicals

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue Française de sociologie*: vol. 12, no. 3, Juillet - Septembre 1971.

Isambert, François-A. «Religion populaire, sociologie, Histoire et folklore.» *Archives de sciences sociales des religion*: vol. 43, no. 2, Avril - Juin 1977.

Tozy, M. «L'Evolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation.» *Revue internationale de politique comparée*: vol. 16, 2009.

الورقة السادسة عشرة

القتل الطقسي لرث الشلك
مقاربة تحليلية لمركزية التصورات المرتبطة بالموت في الثقافة السودانية

محاسن يوسف عبد الجليل

مقدمة

تنتمي هذه الدراسة إلى الاتجاهات الجديدة في كتابة التاريخ، التي ترتكز على محصلة غنية من التطورات المعرفية والمنهجية التي مثلها ما بات يعرف بالتاريخ الجديد بدءًا من هنري بار ومدرسة الحوليات[1] منذ روادها مارك بلوخ ولوسيان فيفر حتى جيل فيليب آرييس وجاك لوغوف. وإن كان ثمة ميسم طبع هذه الاتجاهات الجديدة بطابع مشترك، فتجلى في أوجه:

أولًا: ظهور حقول جديدة للكتابة التاريخية، حيث برز التاريخ الاقتصادي وتبعه التاريخ الاجتماعي «الذي اهتم بالكتل الاجتماعية التي بقيت على هامش السلطة وأولئك الذي يقاسونها»[2]. كما غزت الأنثروبولوجيا التاريخ من

(1) الحوليات إشارة الى مجلة حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ودورها الرائد في دراسة حقول جديدة في التاريخ.

(2) فيليب آرييس، «تاريخ الذهنيات،» في: التاريخ الجديد، إشراف جاك لوغوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 282.

الأسفل على حد تعبير أندريه بورغيار، من خلال دراسة المعتقدات الشعبية والطقوس المؤثرة في الحياة اليومية والعادات، «فهي مشحونة بالتاريخ لأنها تعوض المؤسسات»[3]. كما تموضعت حقول شابة لا زالت ملامحها تتشكل مثل تاريخ الذهنيات وتاريخ المتخيل الهامشيين والتاريخ النفسي.

ثانيًا: إغناء المصدر التاريخي، حيث «وسع التاريخ الجديد أفق الوثيقة التاريخية بالحلول محل كتابات لانغلوا (Langlois) وسينيوبوس (Sengobos) المعتمدة بصورة رئيسة على النص المكتوب، فهو تاريخ يعتمد على وثائق عدة ومتنوعة، منها المكتوبة بأجناسها كلها، إلى الوثائق التصويرية ونتائج البحوث الآثارية والروايات الشفوية وغيرها من الوثائق»[4].

ثالثًا: جدل الأزمنة التاريخية وظهور دراسات الأمد الطويل مع بروديل التي رفدت تاريخ الذهنيات وتاريخ المتخيل، كما اهتمت بدراسة «تاريخ التطورات التي لا يراها الناس أو تلك التطورات السرية عبر أمد بالغ الطول»[5].

على أرضية هذه التطورات المعرفية شادت الدراسات التاريخية للمجتمعات التقليدية أساسها العلمي، ونحو منتصف القرن الماضي شهدت دراسة التاريخ الأفريقي تقدمًا ارتكز على تداخل الحقول المعرفية وتعدد منهجيات دراستها، ولا سيما التاريخ والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا واللغات والآثار. كما أضاءت المدرسة الأفريقية (إذا جازت تسميتها) فضاء الوثيقة التاريخية بتوظيف كثيف للمصدر الشفوي، عبّرت عنه أعمال إيفانز بريتشارد وفانسينا وهمباني وغيرهم، التي أكدت أن «التاريخ الشفهي ليس فرعًا جديدًا من التاريخ، وإنما هو منهجية جديدة ووسيلة لتقديم مصادر جديدة لتقيم جنبًا إلى جنب مع المصادر المدونة والبقايا المادية»[6].

---

(3) أندريه بورغيار، «الأنثروبولوجيا التاريخية،» في: التاريخ الجديد، ص 272.

(4) جاك لوغوف، «التريخ الجديد،» في: المصدر نفسه، ص 81.

(5) ميشيل فوفيل، «التاريخ والأمد الطويل،» في: المصدر نفسه، ص 161.

(6) جون توش، المنهج في دراسة التاريخ: اتجاهات ومنهجيات وأهداف جديدة في دراسة التاريخ الحديث، ترجمة ميلاد المقرحي (ليبيا: جامعة قاريونس، 1994)، ص 325.

تعاملت هذه المدرسة (أحيانًا) مع المصدر الشفوي بكثير من التبجيل الروحي، ذلك التبجيل الذي ألهم زيربو هذا التوصيف للرواية الشفوية والمصدر الشفوي فهو «أعذب المصادر، وما يغنيه أكثر من غيره، وراء الصدق، يقول مثل أفريقي 'فم الشيخ أبخر لكنه يتفوّه بالأمور الطيبة المنجية'، والكتابة مهما تكن مفيدة فإنها تتجمد وتتيبس وتصف وتشرح وتختزل وتتحجر، والحرف يقتل، الخبر يكسو هيكل الماضي لحمًا وألوانًا ويرويه دمًا وهو يعرض في مدى الأبعاد الثلاثة ما انطبق كثيرًا على سطح ذي بعدين في صفيحة ورقة»[7].

هذه المقاربة التي ستخصص لدراسة التصورات في شأن الموت والقتل الطقسي عبر أمد زمني طويل من تاريخ الثقافة السودانية ستناوش تاريخ المتخيل والتاريخ الأنثروبولوجي وتاريخ الذهنيات والتاريخ النفسي. أما مصادرها فمأخوذة من موارد متعددة تلائم المفهوم الجديد (المتسع) للوثيقة، بيد أنها ستعتمد بشكل رئيس على الرواية الشفوية بأجناسها كلها: التاريخ الشفوي والتراث الشفوي، وبقوالبها كلها (الثابت والحر)، مفيدة من المقابلات التي أجريناها، إضافةً إلى الروايات التي جمعت بوساطة فريق الجمع الميداني في معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية في جامعة الخرطوم وبواسطة بعض الباحثين المتعاونين مع المعهد وطلاب الدراسات العليا، وبلغت حصيلتها نحو سبعة وسبعين تسجيلًا صوتيًا غطت حوالى إحدى وثمانين ساعة تسجيل، شملت مقابلات شفوية كان موضوعها الخبر التاريخي المرسل والأسطورة والملحمة الشعرية والأحاجي والتراتيل والأدعية الدينية وأداء بعض الطقوس، مع الإشارة إلى أن بعض تلك المقابلات تحدث فيه الرواة بلغتهم المحلية ثم ترجمت إلى العربية.

كما ستعتمد أيضًا على تحليل معلومات المصدر الآثاري: الأيقونوغرافيا والأثاث الجنائزي ولوحات المعابد الجنائزية. وستوظف الوثائق التصويرية: بعض الصور الفوتوغرافية الموثقة لبعض طقوس تأبين رث الشلك وفيلم

---

(7) *General History of Africa. I: Methodology and African Prehistory*, Edited by J. ki-Zerbo (California: UNESCO, 1980).

سينمائي وثائقي سجل في تأبين رث الشلك في عام 1992، فضلًا عن كتابات بعض المؤرخين الذين تناولوا ظاهرة القتل الطقسي في السودان، ما يعد إشارة لازمة هنا إلا أن كتاباتهم تحولت عن نصوص شفوية.

سلّطت هذه المادة الشفوية الضوء على تاريخٍ مهمل طواه النسيان، إذ ظلت المجموعات الإثنية والثقافية البعيدة عن المركز (الجغرافي والسياسي) بعيدة عن كتابة التاريخ، ونُظِر إلى تاريخها وثقافاتها كضربٍ من تاريخ عبثي تعرضه دوائر غير متخصصة بسبب الغرائبية وسمة التسلية فيه. كما أن هذه المادة التسجيلية أتت مكملة ومصححة في كثير من الأحيان للدراسات الأنثروبولوجية القليلة التي تناولت هذا التاريخ لمامًا، ومفسِّرة تلك التقارير الإدارية التي تحدثت عن هذه المجموعات وأشارت إلى تقاليدها وعاداتها في استعلاء مغترب، أكانت تلك التي كتبها المستعمر أم التي كتبت في زمن الحكومات الوطنية، هذا فضلًا عن أنها تناقش موضوعًا يدخل في دوائر المسكوت عنه ويبرز فيه تواطؤ السكوت الأكاديمي/ الاجتماعي/ السياسي.

أخيرًا، وقبل أن أدلف إلى صلب الموضوع لا بد من الإشارة إلى دراسات ملهمة تناولت تاريخ التصورات المرتبطة بالموت، أهمها دراسة فيليب آرييس **تاريخ الموت**، ودراستان عن تطور المعتقدات المرتبطة بالآخرة: **الأولى** لمنطقة البروفانس لغبريال وميشيل فوفيل؛ **والثانية** خصصت لمنطقة أنجوا قدمها فرانسوا لوبران، وتجدر الإشارة أيضًا إلى بعض الدراسات «الوصفية» التي تناولت القتل الطقسي في السودان، مثل دراسة يوسف فضل: **تاريخ القتل الطقسي عند الفونج** ودراسة أسامة عبد الرحمن النور: **اركماني وطقوس قتل الملك في السودان القديم**.

كما لاحظ ميشيل فوفيل، فإن عمل فيليب آرييس **تاريخ الموت** «صورة تكشف عن أدوار مهمة من التاريخ، تتمثل في تعاقب بنى مختلفة أو أنماط سلوكية، إنها بنى وإن تعاقبت، تظل في تداخل وتشابك كتشابك القراميد

فوق السطوح»[8]. وهو توصيف يختصر بحق ما يمكن ملاحظته جليًا في شأن التصورات والمفاهيم والبنى المرتبطة بالموت في الثقافة السودانية وظاهرة القتل الطقسي، وكيف أنها قد كثفت بدأب عقائد الموت.

أولًا: القتل الطقسي في السودان تاريخ مقاوم للتغيير[9]

القتل الطقسي ظاهرة قديمة في الثقافة السودانية (وأقصد بها هنا ثقافة المجموعات التي تقيم في دولتي السودان وجنوب السودان الحاليتين)، حيث ذكرها سترابو في معرض حديثه عن مملكة مروى (750 ق. م - 350م) ذاكرًا أنه: «في مملكة مروى ومنذ أقدم العصور كان الكهنة الذين يتمتعون بأعلى المراكز الاجتماعية هم الذين يحددون ميعاد موت الملك ويقومون بتبليغه قرارهم بوساطة نذير، ومن ثم يقومون بتعيين خليفة له، وأخيرًا رفض أحد الملوك الخضوع لهذه العادة وهاجم بجنوده ذلك المعبد الذي يوجد به السنط الذهبي وحرقه وقتل الكهنة وأبطل هذه العادة»[10].

ليس بعيدًا عن مروى، راجت أسطورة عن ملوك حفرة النحاس في إقليم كردفان يرويها كامبل: «إن فترة حكم الملك وحياته كانت محددة بفترة زمنية، تتحكم فيها دورة فكلية، لا يعرف أسرارها سوى الكهنة، فإذا حل الموعد، أجبر الكهنة الملك على الموت، ومعه عدد من أفراد عائلته وبعض المقربين ... وبقيت هذه العادة سائدة إلى أن أبطل ملك اسمه «أيقف» حيلة الكهنة وقتلهم جميعًا»[11].

أشار الرحالة جيمس بروس أيضًا في وصفه عادات أهل مملكة الفونج الإسلامية (1450 - 1821) إلى القتل الطقسي لسلطان الفونج، قائلًا: «من

---

(8) فوفيل، ص 161.

(9) مصطلح مقاومة التغيير وتاريخ الجماديات إشارة إلى تاريخ الذهنيات ودراسات الأمد الطويل.

(10) Strabo, *The Geography of Strabo*, With an English Translation by Horace Leonard Jones (London: Heinemann; New York: Putnam, 1917-1932), p. xvii.

(11) Joseph Campbel, *Primitive Mythology*, His Masks of God; v. 1 (Harmondsworth, Eng; New York: Penguin, 1976), p. 152.

الظواهر المميزة لهؤلاء القوم المتوحشين أن الملك عندهم يسمح له باعتلاء العرش، على أن يسمح بإمكانية إعدامه عن طيب خاطر، إذا رأوا في استمراره في السلطة ما يتنافى ومصلحة الدولة»[12]. كما ساد القتل الطقسي في مملكة فازوغلي «الإسلامية» حتى عام 1838، بحسب إفادات ليسوسل، حيث كان الناس يشنقون ملكهم إذا أصابته علّة تحول دون ممارسته الحكم وإقامته شعار العدل، أو إذا ما عاد يتمتع بحب الرعية.

ما زالت قبيلة الشلك ذات النظام القبلي شديد التماسك والتراتبية، التي هي واحدة من قبائل المجموعة النيلية، القاطنة في جنوب السودان (جنوب خط عرض 10° شمالًا)، تمارس عادة القتل الطقسي لزعيمها الروحي (الرث). وبحسب الروايات الشفوية مارس الشلك هذه العادة منذ تأسيس مملكتهم نحو منتصف القرن السادس عشر الميلادي وحتى تاريخهم الراهن، إذ كان الزعيم الروحي الرث (آينق آنى كور) (1974 - 1992) آخر الزعماء المقتولين طقسيًا، وينتظر خلفه الرث كونقو المصير ذاته.

ما يلاحظ على هذه الظاهرة ذلك البعث المستمر، على الرغم مما أكدته الروايات من أنها كانت ضربًا من التاريخ القديم، وجرى إبطالها بواسطة ملوك حملوا لواء مصادمة السلطة الدينية التي تسنمت أمر إنفاذها، على الرغم من الاندحار السياسي وأفول نجم الممالك التي سادت فيها هذه الظاهرة (مروى وحفرة النحاس والفونج وفازغلي) حيث ظل القتل الطقسي سائدًا يتمترس بدرع سميك لا يفض.

إن التغيرات الديموغرافية والثقافية التي ارتبطت بالهجرة العربية إلى السودان واعتناق كثير من السكان الإسلام دينًا، وما ارتبط بذلك من نشأة الممالك التي صار يشار إليها باسم الممالك «الإسلامية»، ذلك كله لم ينجح في محو هذه الظاهرة، بل تبنت النظم الجديدة القتل الطقسي ومارسته الممالك

(12) يوسف فضل حسن، «القتل الطقسي عند الفونج،» مجلة الدراسات السودانية، السنة 2، العدد 1 (آذار/مارس 1970)، ص 32.

ذات الأغلبية المسلمة، وتمارسه الآن قبيلة الشلك، على الرغم من انتشار المسيحية والتدين المسيحي بين عدد ليس بالقليل من أفرادها. مع إشارة إلى أن فترة الممالك المسيحية التي قامت عقب سقوط مملكة مروى لم تذكر مصادرها ما يفيد باستمرار هذه الظاهرة، وربما مرد ذلك إلى اختفائها أو صمت المصادر الشحيحة جدًا التي ترجع إلى هذه الفترة عن ذكرها.

هذا التجذر للقتل الطقسي والمقاومة للتغيير يجب أن نبحث عن أسبابه في كنه الظاهرة نفسها وعمق دلالاتها الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية بوجه عام، فعناصر الثقافة كاللغة والظاهرة الدينية بمكوناتها (المعتقد والطقسي والأسطورة) بطبيعتها مقاومة للإزاحة والمحو، ولو جوبهت بتحدٍّ عنيف فثقافة المهزومين تجد طريقها إلى قلب الثقافة المنتصرة (المهيمنة) (كراسب ثقافي)، مثل تلك التصورات الأولية المرتبطة بتفسير الحياة (الفردية وحياة الجماعة وحياة الطبيعة) وتفسير الموت التي تظل عصية على الزوال الأبدي على الرغم من ضراوة رياح التغيير.

تشابك القراميد

يحيلنا تفكيك مقومات استمرارية القتل الطقسي وتحليلها إلى دراسة سياقات متعددة ثقافية/ اجتماعية/ سياسية واقتصادية، إذ يكون مشروعًا أن نبحث عن هذه المقومات في التصورات الاعتقادية التي يعضد رسوخها، كونها خادمة لنظام اجتماعي/ اقتصادي/ سياسي لم تهزه عوامل التغيير بعنف، فمجتمع الشلك - الذي لا يزال يمارس القتل الطقسي - يعكس وإلى وقت قريب صورة نموذجيةً للمجتمعات التقليدية (شبه الساكنة)، ومع كون هذه المنطقة كانت تقع في تخوم أقاليم الحرب (الحرب الأهلية) إلا أن ذلك لم يحدث أثرًا فارقًا، حيث إن معظم قرى الشلك على ضفة النيل الأبيض الغربية ما زالت تمارس الزراعة بنوعيها: المطرية - والمروية (ريًا نيليًا فيضيًا)، كما أنها تمارس حرفة الصيد النيلي إلى جانب الرعي. وحافظت البنية الاقتصادية على ديمومة ملامحها الرئيسة (اقتصاد معيشي اكتفائي) لا يسمح بتراكم الثروات ولا يعزز الفوارق الطبقية العريضة بين الأفراد.

كما تمتعت البنية الاجتماعية بالحظ ذاته من الحفاظ على ملامحها القديمة. فالانتماء إلى الأسرة والقبيلة واضح وقوي والأفراد شديدو الاحترام للبنى الفوقية (العرف والقانون المحلي والعادات الاجتماعية)، وما زالت المحاكم المحلية التي يديرها زعماء العشائر (المحاكم الأهلية) محل احترام، وتحظى أحكامها بالوجوبية والتوقير. وقيمة الفرد عند الشلك لا تتحقق إلا في إطار الوجود الجمعي للقبيلة مع الحفاظ على التراتبية بين الأفراد - التي هي ليست ذات أساس اقتصادي - فأبناء الزعماء السابقين للقبيلة النيارت (Nyiareth) ينظر إليهم كفئة ذات سيادة واحترام خاص وبناتهم لا يتزوجن من عامة الناس.

أما البنية الدينية داخل هذا السكون فتبدو أعمق ثباتًا وأطول ديمومة على مستوى عناصرها أو سماتها التي تشاكلت بنعومة نسج الحرير، إذ نلحظ سيادة للأفكار المرتبطة بعقائد الخصب وبقايا للأرواحية المميزة للثقافة الأفريقية (عبادة الأسلاف)، كما تعكس الفلسفة الدينية نظرة إلى الحياة والعالم و«الآخر» منطلقةً من مركزية «الأنا»، وأعني بها الأنا الجمعي الذي تمثله «ثقافة المجموعة» التي تأخذ وثوقيتها من الدين الذي يؤطر السلوك الاجتماعي ويؤثر فيه. فالتصورات الدينية الأولية التي خرجت من رحم البنية الاقتصادية والاجتماعية ستظل حارسة لها ومؤثرة فيها كما سنرى. والقتل الطقسي الذي يبدو محوريًا ومتداخلًا في هذه البنيات لا يفهم إلا بموضعته في إطار عام من التصورات المرتبطة بالموت.

ثانيًا: مركزية التصورات المرتبطة بالموت واستمراريتها

1- تفسير الموت

يعتقد الشلك أن الموت مستحدث وليس أزليًا، وكان درؤه ممكنًا، فهو روح «شريرة» كانت تُطرد باحتقارها بـ «البصق» عليها (حينما يبصقون على المريض)، أو بإقامة طقوس «طرد المرض»، «إذ يأتون بجذع نبات يرمز للإنسان المريض ويقومون بتعميده بالماء، ثم يؤتى بحجر صلد يرمز لـ «المرض والشر»

ويدفن في باطن الأرض، لكن أحد الأسلاف لم يكن على دراية كافية فأخطأ في إجراء الطقوس حينما أودع النبات في باطن الأرض، فتوفي المريض في الحال وظهر الموت أول مرة»[13].

تعكس أسطورة الموت السابقة بجلاء تلك التصورات المرتبطة بمسؤولية الإنسان والخطأ البشري (الخطيئة) في تغليب روح الشر، ويمكن ربطها بزمرة من الأساطير المماثلة مثل أسطورة سادت في مونتانا عن الموت، تقول: «إن إلهًا عجوزًا فكر في خلق مظاهر الطبيعة، وخلق رجلًا وامرأة، مشيا قرب النهر، وكانت المرأة مشغولة بالتساؤل هل سنعيش إلى الأبد أم أن حياتنا ستنتهي، فقال الإله (الذي لم يكن قد فكر في الأمر بعد): حسنًا سأرمي هذه القطعة من روث الجاموس، فإن هي عامت على سطح الماء فهذا يعني أن الإنسان سيموت لأربعة أيام ثم يعود مرة أخرى، لكن المرأة كانت شرهة للحياة وشديدة الطمع، فقالت بل أرمي هذا الحجر، فغاص الحجر إلى القاع ولم يطفُ، حينها قال الإله: حسنًا لقد قمت بالاختيار سيكون هناك نهاية»[14].

دلالة الماء هنا جوهرية وواضحة (التعميد بالماء)، والأسطورة بالعموم تتناغم مع أساطير الخلق لدى الشلك التي ترجع أصله إلى الهيولي المائي، فالموت هو عودة إلى الأصل (العماء المائي) الذي تحرسه جدتهم الإلهة نيكايو، بل إنهم يعبّرون عن موت الرث بعبارة ذات دلالة، إذ يقولون إنه «عبر النهر»، والنيل لدى الشلك (مثل كثير من المجموعات القاطنة على ضفتيه) مقدس، وهو أصل الحياة واستمرارها، وأرض سكينة الأرواح، وهذا تصور قديم تعكسه طريقة دفن أعظم ملوك مروى الملك تهارقا الذي نحت قبره في الصخر، وقطع البناء خمسين درجًا ليبلغ مستوى الماء وجعل المسطبة الجنائزية ذات العلو الإضافي محاطةً بالماء من كل جانب.

---

(13) شريط رقم م د أ أ/ 3877، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

(14) M. Esther Harding, *Women's Mysteries: Ancient and Modern* (New York: Harper and Row, 1967), p. 82.

مثلما سبقت الإشارة، التصورات المرتبطة بالموت لدى الشلك تجسيد لغلبة معتقدات الخصب، حيث تظهر الرؤى والطقوس المرتبطة بالموت انسجامًا مع الأفكار المركزية لهذه المعتقدات، كما هي تعبير غالب عن ثقافة المجموعات الزراعية حيث الموت، تجسيد لموت الطبيعة (جفافها) والحياة الأخرى تجسيد لانبعاث الطبيعة مرة أخرى (مع دورة زراعية جديدة)، وصدى تقديس الأم الكونية مانحة الحياة وربة الموت يتردد كمعزوفة لا يشرخ صوتها، والموت نفسه حياة (ثانية). لذا فالموت والحياة لدى الشلك في اتحاد دائم وهما وجهان لسيرة الوجود «الطبيعي والإنساني»، والموت ليس نفيًا للحياة لكنه استمرار لحياة أخرى يحياها الميت «ماديًا» في ديار الإله جوك (Jouk) ويحياها «معنويًا» بين ظهراني أهله الأحياء. وللميت وظائفه التي يقوم بها في العالمين، فهو وسيط الأحياء لدى الإله، وهو الذي يرعاهم نيابةً عنه، وفي صلاة ترفع لروح الميت يقول الشلك ما يمكن ترجمته إلى:

لماذا لا ترانا وتحفظنا
ذهبت إلى الأرض ونسيت بأنه لا يحرس ما هو لك
شخص من منزل آخر[15].

إذا ما حلت نازلة بأسرة «ما» فذلك لأن أرواح موتاها غير راضية، أو لأنها هائمة لم تبلغ أرض جوك الممهدة الجميلة، وما زالت قابعة في أرض انتظار جرداء متسخة ومليئة بالأشواك، ريثما يؤدي ذووها الطقوس اللازمة واللائقة للعبور إلى «الدائرة الأبدية المريحة». كما أن الموت لا ينفي الحياة المعنوية للميت التي تلزم الأحياء بكثير من الالتزامات المادية والأخلاقية تجاه الحياة المستمرة للميت، إذ يمنح الميت نصيبًا من المهر الذي يدفع عند زواج الإناث من أسرته، بل إن تقدير المهر يتم بمراعاة حقوق هؤلاء الموتى (الأم والأب والجد والجدة والأخ والأخت والأعمام والأخوال).

(15) D. S. Oyler, «Nikawng's Place in Shilluk Religion,» *Sudan Notes and Record*, vol. 1 (January 1918), p. 282.

إن الموتى الذين تزوجوا من غير أن يرزقوا بأبناء يستمر زواجهم، حيث يجري تزويج زوجاتهم من أقاربهم (عوضًا) من دون أن يدفعوا مهرًا، مع نسب الأبناء الذين سينجبون من هذا الزواج إلى المتوفى دون الزوج الجديد، كما يرث الأخ زوجات أخيه والأب زوجات أبيه (عدا أمه) وينسب الأبناء في هذه الحالة إلى المتوفى. أما الشباب الذين لم يسبق لهم الزواج فتعقد مراسم زواج حقيقي باسمهم، إذ يتزوج الشباب من أسرتهم بزوجات ينسبن إلى المتوفى وينسب الأبناء إليه أيضًا[16].

نجد لتأكيد استمرارية الحياة بعد الموت هذا صدى واسعًا عند بعض قبائل شمال السودان (المسلمة)، حيث يجهّز جثمان الميت (الذي لم يسبق له الزواج) عبر إجراء طقوس تشبه طقوس الزواج، مثل وضع (الحناء) ووضع الزينة المخصصة للزواج، وتبسط على «سرير النعش» ملاءة، هي الملاءة ذاتها التي تفرش على «سرير» تجلس عليه العروس إلى جانب عريسها لإجراء طقوس خاصة تعقب عقد القران (جرتق).

2- طقوس الدفن وطريقته

ترتبط طريقة الدفن وطقوسه بكيفية الوفاة نفسها، كما ترتبط بالمكانة الاجتماعية للمتوفى، فالطقوس التي تجري في أثناء الدفن وبعده هي في جوهرها ترسيخ للتصورات الذهنية عن الموت، وحرز يحمي ويحافظ على ما هو سائد اجتماعيًا في آن، فبينما حين يدفن أبناء الزعماء بطقوس شديدة التعقيد، يدفن عامة الناس بطقوس أقل تعقيدًا.

في حال الوفاة الطبيعية على أهل القرية التي ينتمي إليها المتوفى وأقرباؤه إقامة عدد من المراسم والطقوس الرمزية قبل مواراته في الثرى، والتي تبدأ بقتل حيوان (قربانًا) للإله لاعتقادهم أن روح الميت ستسكن إلى روح هذا

(16) شريط رقم م د أ أ/ 3879، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

الحيوان البريئة التي ستكون خير منافح عن الميت في ديار الإله جوك. كما أن هذا القربان سيكون بمنزلة الوسادة التي سيستريح إليها رأس الميت، والطقس نفسه يسمى تناوج - دان[17] (Tenwej-Dan)، أي وسادة الرأس. ويختلف نوع الحيوان المقتول بحسب عمر المتوفى ومكانته الاجتماعية، فالثور العاتي لا يذبح لصغار السن، بل للشيوخ من أصحاب المكانة الرفيعة.

بعد تقديم القربان يُجهّز جثمان الميت بغسله وحلق شعر رأسه، فإن كان المتوفى رجلًا ربط خصره بقطعة جلدية، وإن كانت امرأة أفرط في تزيينها وتطييبها. وإلى وقت ليس ببعيد كان الشلك يدفنون موتاهم بطريقة قرفصائية، وهي طريقة سادت في السودان القديم، ولا سيما في فترة العصر الحجري الحديث، كما تؤيد ذلك شواهد جبانتي (الخرطوم والكدرو) العائدة إلى هذه الفترة. ثم سادت بعدها طريقة تسجية الميت على السرير (العنقريب) من الشرق إلى الغرب. وهو الاتجاه ذاته الذي يدفن عليه سائر أهل السودان الحالي موتاهم (على اختلاف معتقداتهم الدينية)، وفي هذا محاكاة لاتجاه شروق الشمس وغروبها، وتمثيل لحياة الإنسان بحياتها، وربما هذه العادة من رواسب عبادة الشمس القديمة التي ازدهرت في السودان في عهد مملكة كوش، ولا سيما في جنوب المملكة. ويسجي الشلك الميت داخل القبر على يمينه لاعتقادهم أن «اليمين هي سر السلطة»[18]. وفي ذلك دلالة رمزية لسلطة الميت على مثواه الجديد.

قبل أن يُهال التراب على الميت توضع إلى جانبه بعض الأدوات (أثاث جنائزي)، حيث غاصت قبور النساء بمختلف أنواع أدوات الزينة، كما ضمت قبور الرجال أنواعًا متعددة من الأسلحة التقليدية ويوضع الطعام في الآنية الفخارية في قبور الجنسين، وانحسر استخدام هذه الأدوات (السلاح وأدوات الزينة) على

---

(17) شريط رقم م د أ أ/ 3876، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

(18) شريط رقم م د أ أ/ 3876، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

الأقل منذ العصر الحجري الحديث في السودان «بداية تراكم الشواهد الأثرية»، ففي ثقافة المجموعة (أ) في شمال السودان كان الجثمان «يلف داخل حصيرة أو قطعة جلدية ويقدمون الأطعمة في آنية فخارية، كما يضعون أدوات الزينة وبعض الأسلحة في قبور الرجال»[19]. وفي حضارة كرمة القديمة شمل الأثاث الجنائزي لكثير من قبور الجبانة مراوح من ريش النعام وحلى مختلفة للنساء وأسلحة للرجال كالخناجر ورؤوس السهام والسكاكين[20].

طريقة الدفن السابقة ثابتة لا تتغير، إلا في حال كان المتوفى من فئة «النيارت» أبناء زعماء القبيلة الروحيين وأحفادهم، إذ تضحى أكثر تعقيدًا، فالاهتمام بزينة الميت وما يلبسه أكثر وطقوس الدفن تستغرق وقتًا أطول ومكان دفنه يختلف عن أماكن دفن الشلك الآخرين.

أما في حال الموت في أحوال غير اعتيادية، ولا سيما الموت بالصاعقة فيُعجّل بالدفن في مكان الموت، ولا بد من أن توضع على جثمانه أغصان نبات خضراء قبل إجراء طقوس الدفن، والميت يدفن في شكل قرفصائي يحاكي وضع الجنين في الرحم وذلك لإبراز صورة الميت - الذي صبت عليه الطبيعة جام غضبها وخطفته قوى الإله «دينق»، إله الصاعقة - كشخص بريء مطهر من الذنوب كما الطفل الغرير، ووضع النبات مع الميت فيه تجسيد لالتحام الحياة والموت، ويهتم أهل السودان بوضع أغصان النخيل على قبور الموتى، ولا سيما الشباب. وما زالت بعض قبائل الشمال تمارس طقوسًا تسمى «كسر التربة»، والتربة هي المقبرة، ففي اليوم الخامس عشر من الوفاة تأخذ النسوة من أهل المتوفى، أغصان النخيل وبعض الحجارة ليقمن بوضعها على الكومة الترابية فوق القبر[21]. ولهذا الطقس دلالة قوية تحيل على جذور

---

(19) سامية بشير دفع الله، تاريخ الحضارات السودانية القديمة: منذ أقدم العصور وحتى قيام مملكة نبتة (الخرطوم: دار هايل، 1999)، ص 56.

(20) المصدر نفسه، ص 102.

(21) أمل عثمان، «دور المرأة النوبية في استمرارية وتغير طقوس دورة الحياة في منطقة دنقلا» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 2001).

الثقافة الأمومية، فاختيار النسوة للقيام بالطقس له مغزاه الجوهري، كما أن ميقات إجراء الطقس يذكر بالفترة التي يصير فيها القمر بدرًا، والدورة القمرية - عمومًا - مركزية في صلب هذه العقائد، أما اسم الطقس (كسر التربة) فربما فيه رمز إلى كسر صمت الموت بمعاني الحياة (النبات الأخضر).

أخيرًا، ثمة إشارة مهمة إلى أن هذه الطقوس المرتبطة بالدفن تقرن الثقافة السودانية، بإقليم ثقافي له امتداده التاريخي والجغرافي، حيث كثير من عادات الدفن السابقة عرفتها الحضارة المصرية القديمة، وحضارات الشرق الأدنى القديم. على سبيل المثال في لوح يرجع إلى أيام الملك «أروكاجينا» ملك لكش نقرأ: (عندما وضع في قبره كان معه سبع جرار من الجعة وأربعمائة وعشرون رغيفًا من الخبز، وزنتان من الحنطة وعباءة ووسادة»[22].

لا غرو في هذه المماثلة، فالطقوس التي قامت على أساس الاعتقاد باستمرار الحياة بعد الموت قدمت نماذج من الممارسات الطقسية الجنائزية المتشابهة. كما أن عادة مثل وضع الفخار مع الموتى ربما أمكن إرجاعها إلى بنية المعتقدات الخصوبية الأمومية. «فمنذ تعلم الإنسان النيوليتي صناعة الجرار الفخارية، انضم الإناء الفخاري إلى جملة رموز الأم الكبرى وتعددت أنماط صياغة الفخار ومعظمها كان يعير الجرة المقدسة الأثداء الأنثوية»[23].

كان للفخار أثر واضح في بعض عادات الدفن «ففي فلسطين ومنذ القرن الخامس قبل الميلادي تم العثور على جرار فخارية استعملت كتوابيت، وفيها تكورت الهياكل العظمية متخذة وضعية الجنين في رحم أمه»[24]. كما استخدمت الجرار «الكانوبية» التي كانت تحفظ فيها أحشاء الميت في الحضارة المصرية، وكذلك عثر عليها في جبانة «الكرو» في شمال السودان التي تضم

---

(22) Samuel Noah Kramer, *History Begins at Sumer*, Doubleday Anchor Books, A175 (Garden City; NY: Doubleday, 1959), p. 94.

(23) فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة واصل الدين والأسطورة، ط 6 (دمشق: دار علاء الدين، 1996)، ص 144.

(24) المصدر نفسه، ص 49.

رفات ملوك الأسرة الخامسة والعشرين التي حكمت مصر والسودان. وما زالت عادة وضع الفخار سائدة في شمال السودان بين المجموعات ذات الثقافة الإسلامية على الجزء الفوقي من القبر كما سبقت الإشارة.

لا تنتهي طقوس الدفن إلا بعد إقامة احتفال مآتمي صغير حول المقبرة يشارك فيه جميع أهل قرية المتوفى، يرددون الأغاني الجنائزية التي تحتفي بمآثر الموتى وتطلب شفاعتهم عند الإله.

3- أماكن الدفن

يعتقد الشلك أن الأرواح لا تهجع إلا في أرض موطنها، فإذا مات أحدهم خارج ديار الشلك وتعذر دفنه في أرض الأسلاف، فإنهم يقيمون له طقوس دفن تمثيلية، إذ يدفنون جذع نبات محلي في مقبرة خاصة، حتى تستريح روح الميت. ويدفن الشلك موتاهم في أماكن ترتبط بحياتهم اليومية، إذ قد يدفن الرجل في حظيرة «لواك» حيوانات الأسرة، أو في فناء المنزل. أما «النيارت» فبعد دفنهم لا بد من بناء غرفة (قطية) فوق المكان الذي جرى فيه الدفن، تغدو هذه الغرفة سكنًا للأسرة تمارس فيه حياتها اليومية، وفي كثير من الأحيان يجري اختيار أزواج حديثي الزواج للسكن فيها، كتعبير عن عدم انفصام العرى بين عالم الموتى والأحياء.

ترجعنا هذه العادة إلى ثقافة الخرطوم القديمة (عصر حجري حديث) حيث تداخلت المستوطنة مع الجبّانة. كما تجد صدى في كثير من الثقافات القديمة، «ففي مستوطنة شتاك حيوك كان الموتى يوضعون على مساطب عالية في أماكن بعيدة خاصة، تأتيها النسور فتلتهم اللحم وتترك الهياكل العظمية، ومتى انتهت (النسور) من عملها حُمِلَت الهياكل إلى مستودعات خاصة حتى يحين الربيع، لتأتي كل أسرة وتأخذ موتاها وتدفنهم تحت مساطب نومها وجلوسها»[25]. وفي أريحا «كانت جماجم الموتى تؤخذ بعد تحلل الأجساد،

---

(25) James Mallart, *The Ancient Near East* (Princeton: Princeton University Press, 1975), p. 192.

فيعاد تشكيل ملامح أصحابها بواسطة الجص، وتوضع الأصداف في محاجر العيون، ثم تنصب في أماكن بارزة في واجهات البيوت»[26]. ولدى قبيلة «النوير» من قبائل المجموعة النيلية ذكر إيفانز بريتشارد أن الفتيات كن يربطن جماجم الموتى من أسرهن إلى ظهورهن لفترة من الزمان.

4- الاحتفال المآتمي والرقص الجنائزي «طقس يووك»

«يووك» هو احتفال الرقص الجنائزي الذي يقام بعد انتهاء أيام المأتم الأولى، ويشارك فيه جميع سكان قرية المتوفى، كما تأتي القرى المجاورة للمشاركة، ويحرص المشاركون فيه من الرجال على لبس جلود الحيوانات «النمور والفهود»، ولا سيما سكان القرية التي يقام فيها «يووك» ويحمل الجميع الدروع والرماح. ويبدأ الاحتفال بأن يشكل المشاركون فيه حلقة الرقص الجنائزي، إذ يجلسون في شكل دائرة عظيمة، ثم يبدأ ترداد الأغنيات التي تتحدث عن الموت، وما يتركه رحيل الأفراد من حزن ولوعة، ويؤدى بعض هذه الأغنيات بشكل جماعي، وبعضها بصورة فردية، كما يجري ترداد الأغنيات التي ألفت خصيصًا لرثاء الميت، وينخرط المشاركون في الرقص الجنائزي مع الحفاظ على الشكل الهندسي للدائرة ورماحهم مرفوعة إلى السماء[27].

تُنحر الذبائح لهذا الاحتفال (يحدد عددها مكانة الميت الاجتماعية) وتقدَّم الثيران قربانًا لروح الميت، إذ تمنح كل واحدة من القرى المشاركة ثورًا تقوم بقتله بطريقة طقسية، حيث يترك الثور طليقًا حتى يبتعد قليلًا عن مكان إقامة شعائر «يووك» لتلاحقه رماح أهل القرية التي منح لها (حتى يقتل طعنًا) ويأخذ أهل المتوفى (قرون) هذه الثيران لتوضع فوق قبر الميت إلى جانب بعض الأواني الفخارية. ولا ينهي الاحتفال حتى يؤتى بثور الاحتفال الرئيس (ويسمونه يووك) الذي يشد من عنقه إلى وتد كبير، ويأتي كل شخص

---

(26) Mallart, pp. 197-198.

(27) شريط رقم م د أ أ/ 3877، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

من الحضور ليغرز رمحه في خاصرته. وبانتهاء هذا الطقس يكون الميت قد أكمل عدته وتأهب للدخول إلى الدائرة الأبدية المريحة (أرض جوك). وفي أثناء مراحل الاحتفال يقدم الطعام والمشروبات الروحية التي يقوم النسوة بإعدادها للحضور.

إن الطقس غني برمزية دلالته التي يفسر تحليلها جملة من التصورات الدينية، والطقوس ذات التوظيف الاجتماعي. وسأشير هنا تلميحًا إلى:

- المشاركة الواسعة للأفراد (أفراد مستقلين وجماعات (قرى)) في هذا الطقس، ما يؤكد التعاضد الاجتماعي الذي يسود في المجتمعات التقليدية.

- الطقس قائم على بعدين كامنين في طريقة أدائه: البعد الفردي والبعد الجمعي، ويمكن البحث عنهما خلال جملة من رموز الطقس، أولها طعن الثور الرئيس للاحتفال بقيام كل فرد (كينونة مستقلة) بغرز رمحه في خاصرة الثور، وهو ما يمكن تفسيره ظاهريًّا برغبة كل فرد في أن يذكره المتوفى بالخير لدى الإله، ويعينه على وعثاء الحياة. وخلف هذا التفسير يمكن أن نشير إلى تحميل الطقس مدلولات اجتماعية تعبّر عن طبيعة المجتمعات التقليدية والانتقالية التي تتحقق فيها قيمة الفرد بشخصيته المستقلة وانتمائه إلى القبيلة، لذلك فالطقس يسترضي الروح الجمعي (القبيلة) عبر منح كل قرية (عشيرة) قربانها الخاص لتقوم بمطاردته وقتله بصورة جماعية، كذلك يؤكد الطقس الحقوق الفردية بقيام كل فرد - أصالة عن نفسه - بغرز رمحه في الثور، كما يخدم تناوب الغناء الفردي والجماعي هذا التفسير.

- الطقس تجسيد مجمل لدراما صراع الإنسان (مع الطبيعة أو الإنسان)، فالزي الذي يرتديه المشاركون في الطقس له دلالاته، إذ يأتون بكامل عدتهم وعتادهم، ما يمكن أن يفسر بصراع الإنسان ضد الطبيعة وحربه معها حينما كان يتزيًّا بجلد الطريدة للإيقاع بها، أو يذكر بمرحلة مبكرة من تطور الفكر الديني (الطوطمية)، إذ ما زال الطوطم الحيواني محل تقديس وفيه تحل روح الآلهة. أما أدوات الحرب فربما أمكن تفسيرها بالحرب على المبهم غير المفسر (الموت).

- تأكيد تقسيم الأدوار الاجتماعية والتقسيم الاجتماعي للعمل، فالرجال في لباس الحرب والصيد يطاردون فرائسهم (القربان)، بينما تهتم المرأة بتهيئة الطعام وصناعة المشروبات الروحية.

- تقديم المشروبات الروحية: للمشروبات الروحية (المريسة وهي جعة محلية) حضور فاعل في الطقوس الجنائزية كلها، فضلًا عن الاهتمام بتحضيرها وتقديمها بصورة مستمرة في أثناء الطقوس، حيث تُصب على قبر الميت في المناسبات المختلفة في طقس شديد المهابة، وربما أشار ذلك إلى بقايا اعتقاد قديم ربط بين الخمر (الجعة المحلية) ومعابد الآلهة، إذ كانت من أوفر أعطيات الملك للمعبد وأعظمها، كما ذكر الملك اسبلتا (593 - 568 ق.م). وللخمر وظيفية دينية احتفظت بها كواحدة من أسرار الديانات التاريخية.

- الدائرة والأداء الحركي داخل الطقس: نلاحظ ارتباط الرقص الجنائزي بالشكل الدائري الذي يشير إلى العمق الفلسفي لفكرة الدائرة، كتعبير عن دائرة الوجود الأعم وخروج الحياة من دائرة العماء المغلق، وخلق العالم وافتراقه عن المدار الأعظم ثم عودة الموجودات لتلتحم بمصدرها وتذوب فيه كقول محيي الدين بن عربي: «(دائرة الوجود) أولها حب وافتراق، وآخرها حب وتلاق ومحورها ما لا يحصى من مجالي الوجود، فالكل يخرج من المركز والكل يعود إليه»[28]. أليس أرض الإله (لدى الشلك) هي الدائرة الأبدية، وهي «المحيط بلا النهاية» والطقس يوظف الأداء الحركي للوصول إلى كمالات روحية تخص المشاركين فيه أكثر من أنها تخص الميت، والرقص الدائري الذي هو أسمى ما يؤديه الأحياء للميت، هو بالأحرى أعظم ما يؤدونه لأنفسهم تجاه الموت، إذ إن حمى الإيقاع وحرارته، هي تفعيل واحتشاد لقوة الحياة، وكأنما هو تميمة الفرد ضد الموت. كما هو حالة «مسبقة» تخلق لدى الأحياء جوًّا من التوحد مع عالم الموت وعالم الخالق «الدائري» للولوج إليه. ما يذكر بقوة بما ورد في أعمال يوحنا من أن المسيح

---

(28) محيي الدين بن العربي، الفتوحات المكية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 47.

قبل أن يسلم نفسه جمع حواريه لرفع صلاة للرب وتأدية رقصة دوارنية كان هو قائدها، أو «بطقوس» فرقة المولوية التي أسسها جلال الدين الرومي في القرن السابع الهجري وما زالت حيةً في تركيا وسورية، إذ يقوم الراقص على إيقاع الدفوف بالدوران على قدم واحدة باسطًا ذراعيه اللتين ترسمان حوله دائرة يضع نفسه على محورها وبتسارع الحركة يرحل من محيط الدائرة إلى مركزها، من الظاهر نحو الباطن، ومن محيط الخلق إلى محيط الحق»[29]. والرقص الدائري سمة مشتركة ومميزة للرقص «الديني» لدى الجماعات الصوفية كلها في الثقافة السودانية.

ثالثًا: القتل الطقسي تكثيف لعقائد الموت

ضمن التصورات الاعتقادية آنفة الذكر يمكن أن تقرأ الاستمرارية التاريخية للقتل الطقسي لدى الشلك، كما تفهم هذه الظاهرة مقترنة بمحافظة هذه المجموعة (الشلك) على نظامها القبلي - الذي يقف في مقدمه زعيم ديني/ سياسي، مع تنظيم إداري وسياسي - يجعلها بمنزلة مملكة ذات استقلال نسبي داخل إطار الدولة السودانية.

تلك المحافظة هي التي أقامت حول المجموعة جُدرًا حصينة ضد تلاشي ثقافتها، وضد الذوبان في الثقافة المهيمنة، إذ ظلت المجموعة هامشًا منسيًا في كثير من مراحل التطور السياسي للدولة السودانية، وحتى في تلك الأوقات العصيبة التي واجهت فيها عنف الدولة السياسي والثقافي تمكّنت من تجاوزه، بما يتركه العنف الطارئ من انكفاءة على الذات واستثارة لتلك القيم المعبرة عن هذه الذات، مثلما حدث للمجموعة (الشلك) في أثناء جموح مشروع الدولة المهدية الجهادي، أو في أثناء منازلة الاستعمار. والاقتراب من ظاهرة القتل الطقسي لدى الشلك يفسر سر صمود ثقافة هذه المجموعة، إذ يمكن اعتبار استمرارها تجليًا لمقوّمات هذا الصمود من دون أن نغفل قوة الأسباب

(29) السواح، ص 173.

الاجتماعية/ الاقتصادية، الحافزة لاستمرار القتل الطقسي، فموت الرث واختيار رث جديد، سانحة لتأكيد الأدوار الاجتماعية لسائر عشائر الشلك، فلكل عشيرة دور محدد لا يقوم به سواها، ترجو خلاله تحقيق مكاسب مادية لا يتسنى لها حوزها في ما غير هذه المناسبة.

رابعًا: الرث ... تجسيد لروح الآلهة والخصب

«الرث» هو الرئيس «المقدس» لشعب الشلك الذي اختارته روح الآلهة لتحل فيه، واختياره زعيمًا يجري وفقًا لشروط غاية في الدقة، تنحو إلى التأكد من سلامة جسده وعقله، وتختبر إيمانه العميق بمعتقدات الشلك وآلهتهم. وطريقة اختياره تذكر بطريقة اختيار الملك في ممكلة مروى القديمة (750ق.م- 350م) في شمال السودان، حيث ذكر هيرودوت «من بين المتنافسين جميعًا يفوز بالتاج أطولهم قامة وأقواهم بنية»[30]. وفي لوحٍ منسوب للملك اسبلتا (593ق.م - 568ق.م) يتحدث عن كيفية اختياره ملكًا، وجاء فيه: «أن الناس كانوا في لهفة لرؤية ملكهم القوي كالثور». ولدى الشلك فإن قوة الرث «الجسدية» هي عنوان استمرار قوة القبيلة وخصب الطبيعة، بل هي استمرار لحياة العالم بأسره، فهو الذي يمنح أرض الضياء (أرض الشلك) الرخاء والأمن والمطر الوفير، وهو مركز حياة القبيلة التي هي مركز الكون. وغيابه (موته) هو اختلال للناموس الكوني، ويعبّر عن موته بالجملة التي يمكن ترجمتها إلى «العالم اختفى»، كما يعبّرون عن الفترة بين «قتل» الرث واختيار رث «جديد» بـ (Wany Yomo) التي تعني «أوان العاصفة الكبرى»، وهذه الفترة أشبه بما يمكن أن نسميه (حديثًا) بـ «الفراغ الدستوري» وغياب كامل للقانون (الذي غاب مصدره) والأشخاص الذين يقترفون الجرائم والآثام في هذه الفترة لا يحاسبون عليها، لذا لا يترك الشلك حياة زعيمهم تتسرب هكذا عبثًا، بل يحرصون على ألا يموت موتًا طبيعيًا، لاعتقادهم أن ذلك سيجر عليهم وعلى العالم من حولهم الكوارث، كما أنه سيحط من شأن زعيمهم المقدس، لذا

(30) دفع الله، ص 74.

يحرصون على ألا تطول الفترة بين موته واختيار رث آخر، وحتى أن قتله يظل طي الكتمان حتى يتنادوا لاختيار خليفته[31].

يجب أن يُقتل الرث قبل أن تضعف قواه ويدب الوهن البطيء في أوصال «مملكته»، ليعجل باختيار رث شاب «مفتول» الساعد «قوي» الشكيمة. وقد يطلب الرث نفسه التعجيل بقتله إذا ما حلت النوازل بشعبه، ولو كان في تمام عافيته، كما فعل الرث فافيتي (1917 - 1944)، عندما طلب أن يقتل في أثر الجفاف والمجاعة التي حلت بأرض الشلك في عام 1944.

إذًا، أسباب قتل الرث كامنة في ثنايا المعتقد وفي الإيمان بتأثيره في الطبيعة، وتكامل حياة الفرد والطبيعة، تمامًا كما عبّر عن ذلك الفكر الديني في مصر عبر ظاهرة سادت ثم استعيض عنها بطقوس رمزية أخرى، حيث إن «قوة فرعون السحرية هي التي كانت تمكّنه من التأثير في قوى الطبيعة ونجاح المحصول وضمان الفيضان، لذلك لا يستبعد أن احتفال 'حب سد' الذي كان يقام كل ثلاث سنوات لتجديد شباب الفرعون هو في الواقع بقايا هذا الطقس القديم»[32]. كذلك يذكّر الاعتقاد بمنح الرث الطبيعة قواها الإخصابية بطقوس الزواج المقدس التي كان يقيمها الملك في الشرق الأدنى في احتفالات الربيع، وهذا الزواج المقدس نجد له مثيلًا في طقوس تتويج الرث، إذ يجري تزويجه «صوريًا» بطفلة «عذراء»، كجزء مهم من طقوس اعتلائه العرش.

خامسًا: تحديد أوان القتل

أشارت المصادر التي تناولت هذه الظاهرة في السودان القديم إلى أن الممالك التي اتبعتها - كما سبقت الإشارة - كانت تحدد ميقات القتل وفقًا لدورة فلكية (قمرية)، أو لرغبة الكهنة هكذا من دون أن تخوض في كوامن هذه

---

(31) شريط رقم م د أ أ/ 3877، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

(32) أسامة عبد الرحمن النور «أركماني وطقوس قتل الملك في مروى،» مجلة الخرطوم، العدد 4 (نيسان/ أبريل 1974)، ص 29.

الرغبة، ولدى الشلك فإن نساء الرث هن اللائي يحددن أوان موته، وذلك عبر إبلاغ كبيرة سادنات المعبد المقدس (اوتورويج) بأن الرث قد ضعفت قواه، لتقوم بدورها بإبلاغ شقيقاته اللائي يتولين قتله (خنقًا)[33].

لا يستبعد أن يكون المعيار الذي تحدد به الزوجات هذا الضعف معيارًا جنسيًا، وفي واقع الأمر فإن للرث عددًا من الزوجات، المختارات أو الموروثات من سلفه الرث السابق أو هؤلاء الصبايا اللائي يدفعهن ذويهم زوجات للرث، وللرث الحالي ما يربو على الثمانين زوجة، بعضهن زوجات اسميات.

أما تحديد الميقات الدقيق لقتل الرث فيقول عنه كامبل: «يجب أن يتم في إحدى الليالي المظلمة الواقعة بين غياب القمر القديم وظهور القمر الجديد، خلال فترة الجفاف السابقة لموسم الأمطار، وقبل أن تزرع الحقول»[34].

إن الدلالة واضحة بين ارتباط موت الرث بالدورة القمرية وجفاف الأرض وموتها، مثلما سيرتبط اعتلاء الرث الجديد وتتويجه باكتمال القمر (بدرًا)، وانتهاء الخريف وبدء الزرع، كما يمكن بوضوح ملاحظة الدور البارز للمرأة في إصدار حكم القتل على الرث وتنفيذه، وهو دور يتسق مع مكانة المرأة المحورية في معتقدات الشلك، ودورها الرئيس في سلك الوظائف الدينية (كحارسة ومسؤولة عن المعابد والمقامات المقدسة)، كما يذكّر بدور «الأم السوداء» ربة الموت.

1- مفارقة الجسد المقدس للحياة

تحفظ أخبار موت الرث كـ «سرٍّ» لدى مساعديه (Kal Reth) والزعماء المهمين وزوجاته، وحتى بعد إعلان موته؛ فهم لا يعجلون بدفنه، بل يستلزم

(33) شريط رقم م د أ أ/ 3875، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

(34) Campbel, p. 56.

ذلك متسعًا من الوقت حتى تغادر روحه بسلام، والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو دفن الرث يور ود اكوش (1882 - 1892) في أثناء فترة الدولة المهدية، وعلى خلفية برنامج الأسلمة الذي حاولت فرضه قسرًا على بلاد الشلك. كذلك عجل بدفن الرث فافيتي (1917 - 1944) بأوامر من السلطة الاستعمارية[35]. وما زال الشلك كلما حاقت بهم نازلة يرجعونها إلى لعنة خرق الطقوس في الاستثناء السابق.

بعد قتله، يسجى جسد الرث الميت (Labi Reth) حتى يتسنّى إجراء بعض الطقوس السرية المرتبطة بتجهيز وتطييب الرث ورعاية روحه، وتقوم بهذه الطقوس عشيرة محددة تتوارث أمرها جيلًا عن جيل. ثم يؤخذ الجثمان إلى مركز المدينة المقدسة (فشودة) ويترك ليخلد إلى الراحة في سريره الأبدي (Pew) الذي يتوسط غرفة مستديرة مغلقة تبنى من الطوب اللِّبن وسيقان نبات محلي، وتتولى أمر بنائها عشيرة محددة. ويبنى حول هذه الغرفة ضريح (معبد دائم) ويترك الرث في راحته الأبدية لفترة ثلاثة أو أربعة شهور، يعاد بعدها فتح الغرفة، لتجمع عظام الرث وتوضع في كيس جلدي، وتؤخذ لتقبر في غرفة أخرى أعدّت سلفًا لاستقبال الرفات الأخيرة للرث. ويدفن الرث أفرادُ عشيرة محددة يسمونهم «الطقوسيون الجنائزيون» لمسؤوليتهم عن سرية إجراءات طقوس دفن الرث[36].

في السابق كانت تشارك الرث في غرفته الأولى التي يخلد فيها للراحة فتاة شابة وفتى يافع يجري اختيارهما بعناية؛ وكان آخر ما يمكن مشاهدته قبل إحكام إغلاق الغرفة منظر الشاب وهو يعزف على آلة محلية تسمى «ربابة»، أما الفتاة فكانت تكبُّ على الرحى تطحن حبوب الذرة. وبعد فتح الغرفة تؤخذ عظامهما لتدفن بطريقة طقسية، لكن أحد الزعماء الروحيين قام بإلغاء هذه العادة.

---

(35) دار الوثائق القومية، السودان، عنوان الملف «Athropological Historical Tribal»، وثيقة Dakhila 112/ 7/ 42.

(36) المصدر نفسه.

إن عادة دفن القربان البشري من العادات التي ارتبطت بالقتل الطقسي قديمًا، كما في أسطورة «حفرة النحاس» التي سبقت الإشارة إليها. كذلك ارتبطت هذه العادة بمراحل مبكرة من تطور الثقافة السودانية، ففي مملكة كرمة (2500ق.م - 1450ق.م) شمل الجزء التحتي من قبور الكومات الكبيرة (التي يعتقد أنها مدافن ملكية) غرفة للدفن، إلى جانب غرفة أخرى عبارة عن معبد جنائزي بينهما ممر خصص للضحايا البشرية؛ سمَّاه عالم الآثار الأميركي رايزنر «ممر الضحايا»، وفي واحد من هذه القبور تكدست نحو ثلاثمئة وستين جثة على ممر الضحايا.

نلاحظ أن القربان البشري في الطقس السابق ممثل للنوع البشري بقصدية (رجل وامرأة)، كما أنه تأكيد للأدوار الاجتماعية لكل نوع، علاوة على رمزية نوع العمل، حيث منحت المرأة رمزًا مقدسًا هو النبات (صنوّها الأزلي)، وجعلت تمارس وظيفتها التاريخية المرتبطة بالزراعة وتهيئة الطعام، في حين مُنح الرجل رمزًا مقدسًا آخر «الربابة» التي تقول الأسطورة عنها إن جدهم الأكبر داك بن نيكانقو انتزعها مستخدمًا قواه السحرية من صاحبتها «السلحفاة»، حينما كانت السلحفاة كائنًا له جسد بشري، قبل أن يعمل «الجد» سحره وتغور ساقاها داخل تجويفها البطني، لتصير الربابة رفيق الجد المحارب - الراعي، تلازمه في جل انتصاراته وتؤانسه في وحشة المرعى.

2- الاحتفالات المأتمية

بعد اكتمال مراسم الدفن تبدأ إجراءات احتفال التأبين الأخير للرث، ويتداعى الناس لهذه المناسبة، ويقدم أهل الرث وأصدقاؤه والمقربون والناس الذين كانوا قد تلقوا منه الهدايا في السابق هداياهم الأخيرة للرث، وذلك بتقديم هدايا «حيوانية» للجنة المنظمة للاحتفال التي تستبدل هذه الهدايا بحيوانات أخرى من مال الخزينة العامة للقبيلة (قطعان القبيلة) التي هي ملكية عامة يشرف عليها الرث ويكون الاستبدال متماثلًا (ثورًا بثور وكبشًا بكبش)، وينحر هذا العدد الكبير من الحيوانات في مكان قريب من إقامة أسرة الرث،

وتجمع «قرون وأذيال» هذه الحيوانات وتسلم للجنة المنظمة، لتضعها في الفناء الخارجي حول «مقام» الرث الأخير (المعبد الجنائزي)[37].

تخرج زوجات الرث حاملات متاعه الشخصي وشاهرات الحراب المقدسة نحو عنان السماء ويطفن في شكل دائري حول مكان التأبين في المدينة المقدسة إيذانًا ببدء الاحتفالات الجنائزية الأخيرة.

3- يووك

الطقس ذاته الذي تختتم به طقوس الموت للعامة، لكن طقوس «يووك الرث» أكثر مهابة وقدسية وتعقيدًا، ففيه تقرع الطبول المقدسة الأربعة بواسطة عشيرة محددة تسمى «عشيرة المكوك»، أي إنهم ينتمون إلى الأسر صاحبة القدسية والزعامة الذين يقرعون هذه الطبول من الجنسين يسمونهم «الطبالون الجنائزيون».

يتدافع الناس للمشاركة في رسم الدائرة العظيمة لـ «يووك الرث» بعضهم في لباسه التقليدي شاهرًا رماح الحرب، وبعضهم متمنطقًا بجلد الحيوانات «الفهود والنمور»، ولا سيما العشائر الثلاث التي ينتمي إليها الزعماء الروحيون. كما يتبارى أفضل المغنين في ترداد الأغنيات التي تؤلف خصيصًا لهذه المناسبة، ويصطخب إيقاع الطبول المقدسة في تناغم فريد مع حركة الأقدام والأيدي والرماح، وهذه الدائرة لا يضاهيها في عظم محيطها سوى دائرة «يوم الخُطَب»، تلك الدائرة التي تختتم مراسم تتويج الرث. حينما يستمع الناس إلى الشيوخ كل يلقي خطبة موجهة إلى الرث والشعب، ويأتي الناس يومها في زيِّهم التقليدي لا يحملون سوى الابتسامة والندوب المميزة للقبيلة على جبينهم «الطَّاي». أما الزعماء الذين أتوا برماحهم فذلك لغرزها في الأرض، لا لإشراعها إلى السماء كما في الموت، في إشارة إلى التسلم والتسليم لسلطة الرث.

---

(37) شريط رقم م د أ أ/ 3878، (مقابلات) جمع محاسن يوسف، أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، 2001.

يظهر الرث «الجديد» الذي اختير أمام شعبه أول مرة ويقدم ثور القربان (الرئيس) الذي تخترق خاصرته رماح جميع المشاركين في الطقس. وفي نهاية الاحتفال تنصرف العشائر كلها إلى الانهماك في التجهيز لاحتفالات تتويج الرث الجديد كل في دور محدد توارثه عن أسلافه، وبين دائرة احتفال التأبين (الموت) ودائرة التتويج (الحياة) تجدد الحياة سيرتها وتمضي مسيرتها.

4- نار تحت أكداس الرماد

على الرغم من أن القتل الطقسي ظل سائدًا في طرفٍ هامشي (شبه ساكن) في الثقافة السودانية، إلا أن كثيرًا من المؤثرات نفذت إلى ذلك الهامش وإلى صلب معتقداته المحورية، ففكرة المخلص الذي يحمل الشرور والآثام الآتية من المسيحية تسرّبت بهدوء منذ انتشارها في فترات التاريخ الوسيط في السودان لتمازج الأفكار الرئيسة عن القتل الطقسي. وعلى خلفية هذا التأثير يمكن أن يفسر طلب الرث فافيتي (1944) بالتعجيل بقتله حتى يخلّص شعبه من ويلات المجاعة.

كما أن بقايا الطقس القديمة المستمر (القتل الطقسي) وجدت استمراريتها في قلب المركز «الجغرافي والسياسي والمعرفي»، ونشير هنا إلى الأدب المعبّر عن الفكر الجمهوري، وكيف أضحت حادثة إعدام مؤسسه محمود محمد طه (مفكر اهتم بالتجديد في الفكر الإسلامي) علامة فارقة ومركزية في فلسفة الأخوان الجمهوريين وأفكارهم؛ حيث كانت لدى أنصاره بشارة تؤذن بنهاية العهد الدكتاتوري (1969 - 1985). وفي الإنشاد الديني لهذه المجموعة تتمازج أطياف ساحرة: صوفية ومسيحية وبقايا عقائد قديمة راسخة ومقاومة، فما أن نقترب من دائرة الإنشاد حتى نسمع صدى أصوات الماضي في تعانق يتبدى عبره زمان الموت والحياة وفكرتيهما وطيوفهما:

نحن في ظـــلِّ الغمامْ ليلُنا فجـــرُ الختـــــامْ
يا لنـفــــس أيقـنــت بالـــذي منــــه دَنَـــتْ
يـــا لأرضٍ زُيِّنــــــت تُـــوِّجـــتْ تاج الســـلامْ

سـيرُنا في النـورِ طَيْ		ميتُنـا بالنُّـورِ حَـيْ
كـلُّ شيءٍ، أيُّ شَـيْ		وهـو مَرمـى ما يُـرامْ
فاحضُري يـا غائبات		واشـهدي يا ماضيـاتْ
قد جُمِعْنا فـي الصلاةْ		ههُنا وهْوَ الإمـامْ
مـا انتظـاري للظُّهورْ		فهْوَ يَخفَى بالظُّهـورْ
قُـل لرُصَّادِ الشُّـهُورْ		بـانْ إذْ أنتم نِيـامْ

وانزلـي بي يا سـماءْ		إنَّما الأرض السمـاءْ
رجـعُ مسـراها حُداءْ		من تسابيـحِ الأنـامْ
أيُّها المـوجُ انحسرْ		أيُّـها العُـودُ انْهصِـرْ
أيُّـها القلبُ انكسـرْ		عند قيـوم المقـامْ
وابنُـها يُحـي بـها		أرضَـهُ مـن غيبِـها
تاركًا فـي دربِـها		نـورَ آثـارِ القِيـامْ

خاتمة

راحٌ قديمة تلزمها دنانٌ جديدة

أبانت التقاليد الشفوية المتحدرة جيلًا بعد آخر والحافظة كينونة المجموعات الثقافية، وكذلك الرواية الشفوية الحامل والحارس الأمين للموروث الثقافي، قيمة معرفية مهمة كمصدر لدراسة التاريخ الثقافي والاجتماعي، فالأهم من صدق الخبر التاريخي وواقعيته هو أنه مؤثر وفاعل ومشكل وجدان أناس آمنوا به. ولدى الثقافات الشفوية سيظل لـ «التحدار الشفوي»[38] وظيفتان اجتماعيتان: **أولًا**؛ كونه أداة تعليم للقيم والمعتقدات. **ثانيًا**؛ أنه يضفي شرعية على النظم السائدة الاجتماعية والسياسية[39].

(38) التحدار الشفوي يقصد به التراث والقيم المتحدرة جيلًا عن جيل شفويًا.
(39) توش، ص 315.

ستظل الرواية الشفوية مصدرًا معرفيًا بكرًا لكنه مبهم إذا لم ننجح في استكناه أدوات مقاربته، بالتنزل من استحكامات سلطة العقل الكتابي والتحرر من إسار أدواته، من دون أن نفقد المنهجية الصارمة الموجهة للحوار بين الشفوي والكتابي والكتابي المتحول عن الشفوي.

من دون الالتفات إلى التحديات التي يواجهها سدنة هذا الحقل، أولئك الرجال - في جزرهم البعيدة - المعزولون عن دوائر التثاقف وانتقال الخبرات (المؤرخون المحليون وحملة الرواية)، سيُهدر - هباءً - كثير من التراث والخبرة الإنسانية المؤثرة، هذا فضلًا عن ما يعانيه هذا التراث الشفوي من تحديات اجتماعية وسياسية ستحمله إلى طوفان يخضُّه ذات اليمين وذات اليسار من أقصى فضاءات العالم المفتوحة إلى أقصاها. وإذا لم تنهض مؤسسات ضليعة ومهتمة ونافذة لها سندها السياسي والاقتصادي (اليونيسكو مثالًا) لجمع هذا الهباء المنثور ستصبح خطوطه المتلاشية وئيدًا حلمًا من الماضي. وإن كان ثمة ما يجب أن نشير إليه ونوصي به فهو العمل على إيجاد روابط بين الجهات المتخصصة في جمع التراث الشفوي وتبادل الخبرات مع مناشدة المؤسسات الأكاديمية (الجامعات والمراكز البحثية) للنهوض بمسؤولياتها تجاه جمع هذا التراث وتحقيقه وأرشفته، والعمل على دعم الاتجاهات الجديدة في دراسته.

لوحة متشائمة قاتمة الألوان

تناقلت الفضائيات قبيل إعلان استقلال دولة جنوب السودان صورة الرث (كونقو ود داك) وهو هائم على وجهه يتدثر الذعر، ومن خلفه خطى زوجاته المتثاقلة تتوارى بين شجيرات غابة شوكية، في أثر اجتياح جنود ينتمون إلى فصيل مسلح المدينة المقدسة (فشودة)، هذه الصورة الفجة الصادمة وعميقة الإزعاج ستتكرر حيال كثير من المجموعات التقليدية وتراثها، مع طوفان التحولات الاقتصادية والثقافية التي تجتاح العالم، فلتقرع أجراس الخطر.

الورقة السابعة عشرة

كل موت هو قتل
طقوس الموت في الريف الماروني الشمالي(*)

شوقي الدويهي

مقدمة

حاولت في هذا النص الأوّلي لملمة العناصر التي تشكل النسق الرمزي الذي يتحكم بمجريات طقس الموت. وهو أوّلي لسببين: كونه لا يضم التفصيلات كلها المتعلقة بكل عنصر من عناصر هذا الطقس؛ وكون عملية الربط بين هذه العناصر التي تبدو من أول وهلة أن لا علاقة في ما بينها، قد جاءت، في أكثر من مكان، تعسفيةً، وهو تعسفٌ مقصود كونه ساعدَ في فتح النسق المذكور على مجالات وميادين أخرى. إذًا بصفته هذه يبقى هذا النص تمرينًا ليس إلا.

هذا من وجه، أما من الوجه الآخر فجرى جمع المعطيات المتعلقة بهذا الطقس خلال الأعوام الثمانين من القرن المنصرم، وذلك لمعرفة ما كان عليه هذا الطقس قبل سبعينيات القرن نفسه يوم بدأت تطرأ عليه بعض التحولات نتيجة أسباب عدة تأتي في مقدمها العوامل التي فرضتها سنوات الحرب.

(*) يضم هذا الريف أقضية البترون وزغرتا وبشري ومن داخل هذه الأقضية استقى هذا البحث مادّته الدولية، وبصورة خاصة من كبرى بلدات الأقضية المذكورة (تنورين وبشري وزغرتا) التي، إلى جانب احتكارها التمثيل السياسي لهذه الأقضية، تتشابه طبيعة تركيبتها السياسية على أكثر من صعيد.

إذًا هذا نص يتناول طقس الموت بصيغته التي كانت سائدة قبل السبعينيات. وبما أنه يطال هذه الحقبة الممتدة بين العشرينيات والسبعينيات (ذاكرة من التقيتهم لا تتجاوز العقدين الأولين من القرن العشرين) كان لا بدّ من الاتصال بأشخاص عايشوا تلك المرحلة، وعلى صلة وثيقة بتفصيلات هذا الطقس. شكّل هؤلاء الرواة الذين استندت إليهم. الراوي الأول كان كاهن رعية زغرتا خلال الثلاثينيات والأربعينيات وحتى قسم من الخمسينيات. كان الراوي الثاني قندلفت كنيسة سيدة زغرتا الذي وفّر لي معلومات تتعلق بالجوانب التنظيمية المرافقة لهذا الطقس. كان الراوي الثالث رئيس أخوية مار سابا في بشري، إضافةً إلى أشخاص آخرين. على أهمية المعلومات التي قدمها هؤلاء، يبقى المصدر الأغنى على هذا الصعيد النساء العديدات اللواتي تسنّى لي الاجتماع بهن أكثر من مرة؛ جدتي ووالدتي وجدات أصحابي ووالداتهم في بشري وتنورين. ففي هذه اللقاءات التي لم تكن تقتصر على من ذكرت فحسب، ذلك أنها كانت تضم أحيانًا عشرات النساء كانت المعلومات تطلع من أفواه عدة.

من بين طقوس الانتقال كلها والأساس منها، أي ما هو على صلة بالولادة والزواج يحتل طقس الموت موقعًا خاصًا كونه يعبّر خلافًا للطقسين الآخرين عن انتهاء مرحلة من مراحل الحياة. وبصفته هذه يتميّز الطقس الخاص به، وإن تشابه في أكثر جوانب محطاته بطقسي الولادة والزواج، باستنفاره جملةً من المعتقدات والسلوك التي تؤلّف في علاقتها بعضها ببعض «ظاهرةً مجتمعية كلية» بكل ما تعني كلمة كلية من معنى[1]. وإذا كانت ممارسة طقس الموت لا تختلف كثيرًا بين منطقة وأخرى من المناطق اللبنانية (هذا إذا وضعنا جانبًا بعض الشعائر الخاصة بكل طائفة) وتحديدًا في المناطق المارونية، لكن عدم الاختلاف لم يلغ خصوصية ممارسة هذا الطقس في المناطق التي نحن في صددها، وهي خصوصية نابعة من طبيعة التركيبة السياسية والمجتمعية لهذه

(1) في مقالة تُعد من أهم ما كتب في مجال الأنثروبولوجيا صاغ مارسيل موس مفهوم كلية الظاهرة في معرض كلامه على «الهبة» كتعبير من تعبيرات علاقات التبادل التي تشكل محطة من محطات الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، وهو انتقال أرسى عليه كلود ليفي - ستراوس أسس نظريته عن بنى القرابة الأولية.

المناطق، والتي تميّزها على هذا الصعيد من سائر المناطق المارونية الأخرى[2]، الأمر الذي يضفي على هذا الطقس مواصفات يقف وراءها موقف من الموت باعتباره بمنزلة قتل بمعزل عن الميت وأسباب موته. هذا الاعتبار هو ما يجعل ممارسة هذا الطقس تتجلى بأعلى درجات العنف الرمزي، ذاك أنّها تستبطن دائمًا أن هناك في حسابات الربح والخسارة عدوًّا يعتبر نفسه رابحًا[3].

يتجلّى هذا الطقس، شأنه شأن أي طقس آخر، في سياق دراماتورجي له فصوله ومحطاته ومساحاته الجغرافية، حيث يعبّر في كل مجال من مجالاته عن فصل، أو محطة من فصول ومحطات هذه الدراما[4]. وإذا ما أخذنا بلغة المسرح الذي له بعامة مجالات ثلاثة: مقدّمة المسرح وساحته وكواليسه، أمكننا في هذه الحالة ضبط السياق العام الذي تندرج فيه مجريات الطقس وتتالي محطاته وأمكنة تجلي هذه المحطات. واستكمالًا لعملية الضبط هذه سأعتمد، إن جاز القول، زمنين يجري خلالهما هذا الطقس: في حضرة الميت من جهة، وفي غياب الميت من جهة أخرى.

أولًا: في حضرة الميْت
التجهيز أو ملاقاة الميت ربه

ما أن تتم الوفاة ويُعلن عنها[5] حتى تتحلق جمهرة من الناس حول منزل الميت مؤلّفة من الجيران أو الأقارب في حال كان هؤلاء ممن يسكنون

(2) المشكلة الكبرى التي تعانيها المؤلفات التي تتناول العادات والتقاليد أنها في سردها هذه الأخيرة تجرّدها، كما يقال، من لحمها ودمها حيث يبدو كأن الطقوس الخاصة بها تمارس خارج الزمان والمكان، وكذلك خارج الثقافات المختلفة حتى داخل الطائفة الواحدة.

(3) يردد حاملو النعش وهم في طريقهم إلى الكنيسة عبارة تلخص بوضوح هذا الموقف. تقول العبارة ما يلي: «لا تشمتوا يا عدا الموت ما خلا حدا».

(4) أستعير هذا السياق من إرفنغ غوفمان (Erving Goffman) الذي اعتمده في دراساته كلها التي تناول فيها كيفية الحضور في الحيّز الجغرافي، أكان هذا الحيّز حيّزًا عموميًا أم خصوصيًا، أم كان يقع بين الاثنين.

(5) هناك وسيلتان تتعرّف الناس من خلالهما أنّ وفاةً ما قد حصلت. الأولى بواسطة الصراخ والبكاء من منزل المتوفى، والثانية بواسطة دقات ثلاث هادئة من أجراس الكنائس متعارف على أنّها «دقات حزن». من الدراسات المهمة للدور الذي تقوم به أجراس الكنائس كضابط للوقت ولمناسبات بعينها، ومنها الموت الدراسة التي قام بها آلان كوربان (Alain Corbin) عن منطقة من المناطق الفرنسية.

في القرب من سكن الميت. يعمل هؤلاء بجهدٍ على تهدئة أهل الميت وإبعادهم عن المكان حيث توجد الجثة. والغاية من إبعاد الميت عن أهله هي «تحضيره» أو «تجهيزه»[6]، ويقوم بذلك أحد الجيران إذا كان الميت ذكرًا، وإحدى الجارات إذا كان أنثى، أو أحد الأقارب الأبعدين في حال لم يتنكب لهذه المهمة أحد من الجيران[7]. وتحضير الميت يعني، من ضمن ما يعني، إظهاره وهو مسجى على فراش الموت بصورة تليق بـ «لقاء ربّه». ولتحقيق هذا الأمر هناك أشكال عدة يلجأ إليها تبعًا لهوية الميت، والمقصود تحديدًا هنا الفئة العمرية التي ينتمي إليها هذا الأخير. فإذا وضعنا جانبًا حلاقة الذقن لدى الذكور البالغين[8]، الملاحظ أن ليس هناك من فروقات على هذا الصعيد بينهم وبين الإناث. إذا كان الذكر مسنًّا والأنثى كذلك يجري إلباسهما ثوبًا من الثياب التي كانوا يرتدونها عادة أيام الآحاد. وهذا ينطبق على من كان منهما في أواسط عمره، وعلى من كان منهما في عمر الشباب (ينبغي ألا ننسى أنني في هذا السياق أتكلّم على اتّجاهات عامة لا تلغي بعض التمايزات) تبدأ بعض الفروقات بالظهور عندما تكون الفئة الأخيرة لا تزال في وضعية ما يسمى بـ«العرسان»[9]، في هذه الحالة يجري إلباس الميت ثوب عرسه. وفي عمر العاشرة، وهو العمر الذي يبدأ فيه الطفل بتناول القربانة الأولى بعد إعداده على يد كهنة الرعية أو المدرسة - يشكّل طقس القربانة الأولى طقسًا انتقاليًا مهمًّا من الناحية الإيمانية، ذلك أنّه يسمح للطفل بتناول «جسد المسيح» - يرتدي

(6) يستخدم مصطلح تجهيز للعروس التي يعرض عادة «جهازها» عشية العرس. والفرق بين تجهيز الميت وتجهيز العروس هو فرق في هوية المكان الذي تجري فيه هذه العملية. بالنسبة إلى الميت في الكواليس، أما بالنسبة إلى العروس ففي مقدمة المسرح وساحته فضلًا عن الشخص الذي يضطلع بمهمة «شرح» محتويات هذا الجهاز أمام الزائرين، وعادة ما يكون إحدى قريبات العروس لجهة الأم.

(7) الأقارب الذين لا يتشاركون عملية تحضير الميت وتجهيزه هم الأقارب الذين يعيّنون بمصطلح قرابي واحد، أي الذين يشكلون فئة المحارم.

(8) لم تكن حلاقة الذقن شأنًا يوميًا في ما مضى، فالأعم الأغلب من الذكور كانوا يحلقون ذقونهم أيام الآحاد أو الأعياد فحسب.

(9) يغيب لمدة معينة اسما العروسين، خصوصًا اسم العروس إلى حين ظهور علامات تشير إلى حملها.

الزي الذي ارتداه خلال هذه المناسبة. أما إذا كانا في سنواتهما الأولى فالزي الذي يسجّى به هو زي أحد الشعانين. قصارى القول إنّ مجمل هذه الأشكال التي تمليها كلٌّ من عملية التحضير والتجهيز تفضي، في نهاية الأمر، إلى تحويل الميت وهو يودع هذا العالم إلى كائن، إن جاز القول، أحدي (من يوم الأحد) أو تبعًا لعمره إلى كائن «محتفى به» في ما يتعلق بمظهره الخارجي.

هذا، وما أن تنتهي عملية التحضير حتى يسجّى الميْت في إحدى غرف المنزل، عندها يسرع الأقارب الذين لم يشاركوا في عملية التحضير لأخذ أمكنتهم حول السرير الذي يكون قد وضع عليه. والأقارب هؤلاء هم حصرًا من الإناث سواء كان الميت ذكرًا أم أنثى. ذلك أنّه طالما أنّ الميت هو داخل المنزل يكون في عهدتهن، في حين يستقر الرجال في مكان آخر قد يكون عادةً منزل جار أو قريب لا يبعد منزله عن منزل الميت[10]. احتضان النساء للميت، وبالتالي «طرد» الرجال خارج هذا الحيز الخصوصي هو بمنزلة ولادة جديدةٍ لا تختلف بشيء رمزيًا عن الولادة الحقيقية. ولا يغيّر بشيء ما إذا كانت الأم غائبة بحكم كونها متوفاة أو لأسباب أخرى، ذلك أن الزوجة أو الأخت أو حتى الابنة يقمن مقامها. ثمة إذًا اختلاط للهويات وأدوارها المعهودة يدفع بها الموت إلى أقصى تعبيراتها التي تضمحل من دون أن تغيب كليًا كلما كان الميت يقترب من سن يكون فيه الموت، كما يقال، منتظرًا (يقال في هذا الشأن إن الميت أكل عمره)[11].

بما أن هذا «المولود» لا يترك وحده يجب إذًا السهر عليه ما إن يحلّ الليل. والذين يقومون بهذه المهمة هم دائمًا الإناث، وتحديدًا الإناث من غير محارم الميت، أي هنا أيضًا يعاد الفرز نفسه الذي وقعنا عليه في أثناء تحضير الميت. وطوال هذه الفترة التي تنتهي مع بزوغ الفجر ينكفئ البكاء والصراخ وتحل

---

(10) دخول الذكور إلى الحيز حيث يستقر الميت يكون دخولًا شبيهًا، إن جاز القول، بالزيارة التي تنتهي بانتهاء البكاء على الميت.

(11) ما يعني أن العمر هو بمنزلة كمية من الطعام كلما اقتربنا من استهلاكها كاملةً نكون أكلنا عمرنا، وكلما ابتعدنا عن استهلاكها كاملة نكون في وضعية من مات قبل أوانه.

مكانهما الصلوات، حيث تؤدي هذه الأخيرة دورًا لاجمًا أو ضابطًا في كل مرة يتجاوز الصراخ حدودًا تخرج على المألوف. إذًا مع حلول الفجر تجري عملية «التسليم والتسلم» ليعود المشهد إلى ما كان عليه سابقًا بعناصره كلها، سواء على صعيد الممثلين الأساسيين أم على صعيد الكومبرس. وقد يكون من المطلوب، وهذا هو الأرجح، أن يكون لهذه الجمهرة من يدير إيقاعاتها التي تتوزع بين الصراخ والبكاء الهادئ والصمت المرافق للدموع. ومن يضبط عادة هذه الإيقاعات الثلاثة هو «الندابة» التي يشبه دورها دور قائد الأوركسترا. فمن خلال ما تملك في جعبتها من «أقوال» و«ردّيات» تختلف باختلاف شخص الميت عمرًا وجنسًا وأسباب وفاة تستطيع أن تؤدي دورًا محوريًا في عناصر المشهد ما دام الميت في داخل المنزل.

يستمر هذا المشهد إلى حين انتقال الميت من منزله والخروج به إلى الكنيسة للصلاة عليه. وبعد «توديع» الأهل والأصحاب يوضع في النعش. وتشكل هذه اللحظة ذروة التعبير عن الحزن. يحمل الرجال الذين يتقدّمون المسيرة الجنائزية النعشَ وتنسحب النساء إلى الصفوف الخلفية منها. إذًا ما أن يغادر الميت الحيّز الخصوصي (المنزل) وينتقل إلى الحيّز العمومي (المسافة الفاصلة بين المنزل والكنيسة) حتى يصبح في عهدة الرجال، ومرةً أخرى سواء كان الميت ذكرًا أم أنثى[12]. وبما أنّ الحضور الطاغي للرجال في هذا الحيز قد أفضى إلى انتقال الميت من يد أنثوية إلى يد ذكورية، كان من الطبيعي، كما أسلفت أن يفضي كذلك إلى غياب أي دور «للندابة» الذي ينحصر دورها في الحيز الخصوصي، أي الأنثوي. يستعاض عن هذا الغياب خلال هذه المسيرة الجنائزية بأقوال يرددها بعض الرجال هي أقرب ما تكون إلى لون «الحدا». ويعرف هؤلاء الرجال سلفًا أن المهمة هذه ستقع على عاتقهم. وقد

(12) هذه العلاقة بين الحيّز الخصوصي وطابعه الأنثوي، وتلك التي بين الحيّز العمومي وطابعه الذكوري تنطبق، في الحقيقة، على جملة من الممارسات يلخصها بيير بورديو في دراسته عن المنزل في المغرب العربي بمشهد يجمع الزوج والزوجة عند عتبة باب منزلهما، حيث تنظر المرأة إلى الداخل والرجل إلى الخارج ليقول في النهاية إن «البيت هو مملكة المرأة».

يحصل أن يكون لكل عائلة (عشيرة) هذا الصنف من الرجال، خصوصًا إبان المعارك الدموية التي شهدتها تلك المناطق خلال حقبة من الزمن، والتي لا تزال الجماعات تختزن مشاعر عميقة تعود إلى الحقبة كلها. وما يقال من «رديّات» أمام نعش الميت وهو في طريقه إلى الكنيسة يختلف بهذا القدر أو ذاك، باختلاف أسباب الموت، وعمر الميت وجنسه، فإذا كان الميت متقدّمًا في العمر تغيب أشكال الرديّات كلها ويسود صمت لا يعكره إلا بكاء الأهل المخنوق. أما إذا كان الميت في عمر الشباب، خصوصًا إذا كان ذكرًا فيُلجَأ إلى زجالين أو نوبة موسيقية تعزف طوال المسيرة المذكورة لحن الموت، ويرافق هذا كلّه رقصًا متواصلًا بالنعش. هذا المشهد الصاخب الذي يدور حول النعش وبحضور الرجال فحسب لا يعني أن مسيرة النساء الخلفية هي مطبقة الصمت. على العكس من ذلك ترفع صور الميت (طبعًا إذا كان في عمر الشباب) ويرقص بها، أو كذلك الرقص بقطعة من ثيابه أو ثيابها، وارتداؤها أحيانًا وكل ذلك يقمن به النساء من أهل الميت. واللافت أنّ القيام بهذه الأمور الثلاثة قد يقع على شخص واحد عادةً تكون الأم، أو أن الأمور هذه يتوزّعها أكثر من شخص، قد تكون الزوجة أو الابنة أو الأخت (تحل الزوجة محل الأم في حال كانت هذه الأخيرة متوفاة). هذا، ولا تقتصر المشاركة في الجنازة على من يشاركون في المسيرة فحسب، ذلك أن الأهالي الذين يصطّفون على جنبات الطريق يعبّرون هم أيضًا عن مشاركتهم من خلال رش الأرز أو الزهور على النعش أو من خلال الزلاغيط أحيانًا، خصوصًا إذا كان الميت لا يزال عازبًا، طبعًا من دون أن ننسى الطلقات النارية المرافقة لذلك كله. وقد لا نغالي إن اعتبرنا أنّ الممارسات هذه تشير إلى التقارب الكبير بين ما يحدث في حالة الموت وما يحدث في أثناء العرس، كأنما الغرض من ذلك كله «تحويل» الميت الشاب إلى عريس، والمأتم إلى عرس. تستبطن هذه الممارسات بحمولتها الرمزية إرسال رسائل إلى من يفترض أنّهم الخصوم والأعداء، وفي هذا السياق يندرج القول الذي لا ينفك يردد طوال المسيرة الجنائزية: «لا تشمتوا يا عدا الموت ما خلا حدا».

في داخل الكنيسة حيث يصلّى على الميت يوضع هذا الأخير في المساحة التي تفصل بين مكان جلوس الرجال ومكان جلوس النساء[13]، ما يعني أن الميت يصبح في الحالة هذه على مسافة واحدة من الجنسين، كما يعني أيضًا أن الحيّز الكنيسي المخصص لنعش الميت هو حيّز يقع بين حيّزين، فلا هو بالخصوصي الصرف، ولا بالعمومي الصرف. يحيل هذا المشهد، من ضمن ما يحيل إليه، إلى احتلال الميت داخل الكنيسة موقعًا يخفف من انتمائه الأولي، هذا إن لم يكن يلغيه، واندراجه في انتماء يعاد تجديده داخل الكنيسة قوامه أن الميت، برح تعاليم الكنيسة أم لم يبرحها، هو في النهاية ابنًا لها. فإذا كان هناك من معنى لكل سينوغرافيا، ونحن هنا في حضرة سينوغرافيا واضحة وضوحًا تامًا، يقوم دورها على «تحضير» الميت كما جرى تحضيره في الحالات التي أتينا على ذكرها لكن هذه المرة بواسطة «الأم» التي تعلو أمومتها على تلك التي تقتصر على الإنجاب، ذلك أنها تعبّد أمامه الطريق لملاقاة ربّه[14]. في نهاية مراسم الجنازة وقبل أن يرفع النعش ويحمل إلى حيث سيدفن يعود الأهل ويقتربون منه للقيام بما يمكن تسميته بالوداع الأخير. أما في ما يتعلق بعملية الدفن، فاللافت أنها تجري على أيدي أشخاص يعهد لهم القيام بهذه المهمة في حضور كاهن، وفي غياب تام للأقرباء[15].

هذا النموذج يفتح على احتمالات أخرى تغيّر في سياقاته المعهودة، أو ربّما تدفع إلى تعليقه موقتًا في حال جاء الموت نتيجة قتل. في هذه الحالة يمنع أهل الميت مظاهر الحزن كلها، إضافةً إلى عدم القيام بأي من المراسم

---

(13) جرت العادة في داخل الكنيسة أن يجلس الرجال في المقاعد الأمامية المواجهة «للمذبح» والنساء في الأماكن الخلفية، أي عمليًا إعادة نسخ المسيرة الجنائزية. ما استجد على هذا الصعيد منذ بضعة عقود هو جلوس الرجال من جهة والنساء من جهة أخرى.

(14) من علامات انسحاب الميت من كنف أهله ودخوله إلى «حضن» الكنيسة طلب التوقف عن البكاء أو الاقتراب من النعش، وما المحاولات التي يقوم بها الأهل في خرقهم هذا الطلب إلا محاولات لاستعادة الميت من الكنيسة.

(15) ليس من عادة أهل هذه المناطق زيارة المدافن، وإذا ما فعلوا فإنما يفعلون في يوم محدد يسمى «الجمعة العظيمة»، أي في اليوم الذي صلب فيه المسيح، ومن الأقارب الإناث فحسب.

المعمول بها عادةً في طقس الموت بدءًا من التحضير وصولًا إلى الدفن. وكي يعود النموذج للعمل بصيغته المعهودة هناك أمران يجب أن يتحققا؛ قبض السلطات المعنية على القاتل أو الأخذ بالثأر (التار)، أي تصفية القاتل على يد أهل الميت. طبعًا في الأثناء تتدخل فاعليات دينية ومدنية لإقناع أهل الميت بالرجوع عن موقفهم بحجة أن ما يقومون به منافٍ للدين. تنجع أحيانًا هذه المحاولات وفي أخرى تفشل، والنجاح والفشل هما رهن قوة العائلة التي ينتمي إليها الميت أو ضعفها.

ثانيًا: في غياب الميت

خلال الأيام الثلاثة التي يستمر العزاء فيها يقوم الأقرباء، ودائمًا من غير المحارم، وكذلك الجيران بتحضير الأكل الذي يقتصر على أنواع من الكبة المقلية بصورة خاصة واليخاني على أنواعها، ذلك أن المحارم تستغرقهم من جهة واجبات تقبّل التعازي، ومن جهة أخرى، وهذا هو الأهم، امتناعهم عن القيام بأي نشاط يوحي بأن الحياة عادت إلى طبيعتها، أو إلى سيلانها المعهود، وهو إيحاء يؤدي إعداد الطعام فيه دورًا أساسًا. ذلك أن الموت يشكل في حياة الجماعة لحظة انقطاع مع المعهود من الأيام[16]. وإذا كانت هذه اللحظة تفرض نفسها على نوعية محددة من المأكولات التي أتينا على ذكرها للتو، فهذا يعني استبعاد كل ما له علاقة بالمشويات والأطعمة النيئة، وتحديدًا اللحوم النيئة، ذلك أن الأطعمة هذه هي تقليدًا أطعمة مخصصة لأيام الآحاد والأعياد التي تشكل في عرف الناس، وهي في الحقيقة هكذا، مناسبات تميل أكثر ما تميل إلى الأفراح على أنواعها، أو إذا أردنا إلى رخاوة العيش والراحة بعد عناء أسبوع من العمل (نلاحظ هنا التضاد الواضح بين تحويل الميت، كما رأينا، إلى كائن أحدي، في حين يجري تحويل

(16) من علامات هذا الانقطاع الامتناع لفترة من الزمن عن الاغتسال وتبديل الثياب، وفي ما يتعلق بالطعام يجري ما يسميه الأهالي «طب الجرن»، أي الامتناع عن إعداد أنواع الكبة من أهل الميت. والتفسير الذي يقدم لهذا الامتناع هو عدم صدور أصوات من داخل المنزل إلا أصوات البكاء. وإذا كان من معنى لهذا كله فهذا المعنى يصب، بشكل من الأشكال، في معاقبة النفس، وبالتالي في فكرة «الإماتة» التي تعتبر ركنًا من الأركان التي قامت عليها تعاليم الكنيسة في علاقتها بالجسد.

الأقرباء إلى كائنات ما قبل أحَدية). إلى هذا، فالعلاقة بين الموت وأنواع بعينها من المأكولات يغلب على طبيعة إعدادها وأصنافها ما يسمى بالمطبخ «الجواني»، أي داخل الحيّز الخصوصي الذي يقابله مطبخ «برّاني» الطابع حيث تسود المشويات، تحيل العلاقة هذه إلى التمييز بين ما هو مذكّر وما هو مؤنّث، أو بالأحرى إلى تضادهما حيث تتكثّف في الحالة الثانية علامات الحزن بأعلى درجاتها، أو بكلام أكثر دقة حيث التعبير عن الحزن لا تلجمه، كما يقال، اعتبارات ذكورية تدفع بهذه الفئة من الناس إلى كبت مشاعرها. ألا يقال لمن يترك مشاعره تفلت عن سيطرته «لا تبكي أنت رجل». المهم في النهاية ومهما تتعدد التفسيرات تبقى الأنثى هي مخزن الأحزان في حضور الميت أم في غيابه.

إذًا، لا ينتهي الطقس المرافق للموت بانتهاء دفن الميت، ولا بانتهاء أيام العزاء التي تمتد عادةً أيامًا ثلاثة. فهناك أمور كثيرة تمليها هذه الظاهرة لا بد من أخذ أهل الميت بها، وذلك عملًا بجملة من «الأعراف» التي تنتمي بصفتها هذه إلى بنى يصعب أحيانًا الكشف عن أصولها وترسخها، وذلك بسبب وجودها في مطارح غير واعية في سلوك الناس[17]. والأمور هذه تطال ما يمكن تسميته بـ «روزنامة» الميت وانعكاسها على سلوك الأحياء، وتحديدًا في مجالين: الأول فترة الحداد، والثاني ألوان ملابس الحداد، مع التأكيد أن المجالين هذين لا ينطبقان على فئة الذكور لأن مظهر الحداد لديها يقتصر على عدم حلاقة الذقن مدة أسبوع، ووضع قطعة صغيرةٍ سوداءَ اللون من القماش إما على القميص وإما على الجاكيت أحيانًا. مرة أخرى إذًا كانت الأنثى مخزن الحزن، فهي أيضًا وحدها عبر جسدها المكان الذي يتمظهر فيه هذا الحزن.

المعروف أن هناك روزنامة خاصة في ما يخص الموت، ومن المعروف أيضًا أن لهذه الروزنامة محطات أربع هي ما يسمى «ثالث يوم» يليه «الأسبوع» ثم «الأربعين» وأخيرًا «السنة». والمحطات هذه هي محطات لأنها تستدرج سلوك

(17) في كل مرة يطرح السؤال على الأهلين عن هذا السلوك أو ذاك يكون الجواب «هذه عاداتنا وتقاليدنا»، أي عمليًا لا يقدمون أي تفسير، وليس في إمكانهم تقديم أي تفسير. على كل هذا هو حال المادة الأولية التي تنتمي إلى حقل الثقافة بما هي علاقة بين الإنسان والعالم.

بعينه يقطع، بهذا القدر أو ذاك، والعادي من الأيام. فاليوم الثالث هو يوم الانتهاء من تقبّل التعازي، ينتهي بقيام «قداس عن راحة الميت»، وما ينطبق على هذا اليوم ينطبق أيضًا على «الأسبوع» و«الأربعين» و«السنة»، وهي كلها مناسبات غايتها إعادة «الالتقاء بالميت» من خلال الصلاة عليه. أما لماذا هذه المحطات تحديدًا وما علاقتها بمثيلاتها في طقوس انتقالية أخرى، وبصورة خاصة، طَقسي الولادة والزواج، وما هي الأسس التي تنهض عليها، وما هو دور الدين في هذا المجال. إذا تجاوزنا التفسيرات التي تعطيها الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام وهي تفسيرات لاحقة على شيء، على ما يبدو، موجود قبلها بدليل وجودها مجتمعةً أم متفرقة، مكتملة أم ناقصة في هذه الديانة أم تلك، ما يلغي بالتأكيد الرجوع إلى ما تقول به في ما يخص هذه المحطات. في كل حال مهما تنوعت هذه التفسيرات يبقى المهم أن المحطات هذه تمارسها الجماعات عن وعي أو من دون وعي[18]. وما يزيد من تعقيدات هذه الروزنامة، وبالتالي فهم مرتكزاتها التقاؤها في أكثر من مطرح مع روزنامات أخرى. ففي ما يتعلق بـ «الأسبوع» من الملاحظ أنه يحضر كمحطة في العمادة؛ أي عمادة المولود بعد أسبوع من ولادته، وهي طقس أساس بالنسبة إلى المسيحي، ذلك أنّه من دونه لا يعد الإنسان من «أبناء الكنيسة». إلى هذا يحضر «الأسبوع» كمحطة أيضًا في تسمية المولود. من دون هاتين العمليتين تظل ذات المولود ذاتًا ناقصة. وهناك محطة قوامها اليوم الثالث، وهي الأيام التي تلي مراسم العرس. وتسمى هذه الأيام الثلاثة «شهر العسل». أما في ما يخص محطة الأربعين فالمقصود بها حال المرأة بعد الولادة حيث يقال إنها تظل أربعين يومًا «نفسة» متأرجحة بين «الحياة والموت». ومن المتعارف عليه أن دخولها إلى الكنيسة ليس مستحسنًا (قد يكون هناك أيضًا علاقة بروزنامة أخرى هي روزنامة «العادة الشهرية» وما يتبعها من ممنوعات على أكثر من صعيد)[19].

---

(18) ينبغي الا ننسى أننا في هذا المجال نتعاطى مع معطيات ثقافية غير واعية مبثوثة في تفصيلات حياتنا، يعبّر عنها عادةً بأنها «عادات وتقاليد». وبصفتها هذه هي معطيات مختلفة عن المعطيات الواعية التي تشكل المادة الأولية للكتابة التاريخية.

(19) في اعتقادي أن بناء نموذج يحيط بعلاقتنا بما يمكن تسميته بروزناماتنا يتطلب تناول جميع الظواهر التي تفرض مواقيت بعينها، ما يساعدنا في كشف أمكنة تشابهها وأمكنة تضادها وأسباب هذه وتلك.

للحداد وفك الحداد علاقة بهذه المحطات؛ أي بما هو على صلة بالبدء بالحداد والانتهاء منه. والحداد المقصود هنا ليس ما يختلج في النفوس من مشاعر، بل انعكاسه على الجسد وألبسته وألوانها. بدايةً تتغيّر فترة الحداد تبعًا لدرجة القرابة من الميت، ذلك أنه المرجع، أي النقطة التي تتحدد انطلاقًا منها درجة القرابة. والميت قد يكون عازبًا أو متزوجًا، وقد يكون طفلًا أو شابًا أو كهلًا، إذًا إلى درجة القرابة يُضاف المتغيران، الوضع العائلي والفئة العمرية، كما يمكن إضافة الجنس علمًا أن المتغيّر هذا تبدو فاعليته أقل من فاعلية المتغيرين السابقين. سأبدأ بمن يطالهم الحداد الفترة الأقل. هؤلاء هم الإناث من الجيران الذين يستمر الحداد لديهم فترة أسبوع. ويأتي بعدهم الأقرباء الأبعدين الذين يستمر حدادهم أربعين يومًا. ثم في النهاية الأقرباء اللزم الذين يستمر حدادهم فترة سنة كاملة[20]. هذا النموذج يعبّر، شأنه شأن كل نموذج، عن اتّجاهات عامة لا تخلو من بعض الاستثناءات. قد يحصل لأكثر من سبب الخروج عليه، مثل زواج ابنة أو أخت، ذلك أن زواج هؤلاء لا يؤخّر. من هنا القول: «إذا أتى نصيب الفتاة تزوج وإن كان والدها على فراش الموت». وقد يحصل أن يستمر الحداد ما استمرت الحياة. فهذا حال الأم أو الزوجة. في الحالة الأخيرة يجب أن يتوافر أكثر من شرط كي تدخل الزوجة في حداد، كما يقال، أبدي؛ الشرط الأول أن يكون لها أولاد، والثاني أن تكون في عمر قابل للإنجاب. ما يعني أن الغاية من هذين الشرطين الوقوف بوجه أي محاولة للقيام بزواج ثانٍ، وبالتالي حماية الأولاد من خلال بقائهم داخل عائلة والدهم (في بعض الأحيان يجري زواجها من شقيق زوجها، وهو نمط من الزواج المعروف في أكثر من نظام قرابي). من هنا ليس مصادفةً تعيين الزوجة التي تتوافر فيها هذه المواصفات بـ «الأرملة» وهو تعيين يطالها وحدها، وليس كل من فقدت زوجها. تنسحب طريقة التعيين هذه على الأولاد حيث يجري تعيينهم هم أيضًا، بـ «أولاد الأرملة»

(20) عادة يطلب أهل الميت من جميع من «يجابرهم» بحزنهم وحدادهم فكّ هذا الحداد تبعًا لانقضاء الأسبوع أو الأربعين أو السنة.

وليس بـ «اليتامى». بهذا المعنى يشتغل النموذج من خلال عملية التعيين على «طرد» الأب وإحلال الأم مكانه[21].

هذا، وللحداد ألوانه التي تعلن عنه صراحه. وفي الحالات التي نحن في صددها الأسود هو اللون المرادف له. ولا شيء يمنع من أن يختلط ببعض الأبيض تحديدًا للأقرباء الأبعدين. وبصورة خاصة لبعض الجيران الذين لا يسري عليهم الحداد سوى أيام. وفي أقصى الحالات بضعة أسابيع. في كل حال إذا كان الاتشاح بالأسود يطال هؤلاء غير أن تغطيته لجغرافية الجسد تتفاوت تبعًا لدرجة القرابة بالميت. فمن الأهل من يتوشح كليًّا به من الرأس حتى القدمين. وهذا حال الزوجة والأم والابنة والعمة والخالة، من دون أن ننسى الجدة. أما الأقرباء الآخرون فيكتفون بتغطية الجسد من دون الأطراف. وفي حال فعلوا فاللافت أن فك حدادهم أو، إن جاز القول، جزءًا من حدادهم، يبدأ بهذه المناطق تحديدًا. وهذا ينطبق على من أتينا على ذكرهم للتو مع فارق أن روزنامة فك حدادهم تخضع لإيقاع بطيء جدًا. والشخص الوحيد الذي لا يمر فك حداده بمحطات متتالية، أي إنه ينتقل من الحداد إلى حالة أخرى دفعة واحدة هو إما ابنة الميت، أو أخت الميت في حال، كما يقال «أتى نصيبهن». وبهذا المعنى يأتي الزواج ليؤدي دورًا مضادًا للموت ناهيًا حالة الحداد وفاتحًا الحياة على دورتها العادية. واللافت في هذا المجال أن ما ينطبق على الفتاة لا ينطبق على الشاب كأنما زواجه المعلن عنه يحتمل التأجيل دائمًا. هذا الفرق يستبطن موقفًا للأهالي غالبًا ما يعبّر عنه بنوع من الغموض والتورية قوامه الخوف الدفين من «تعنّس الفتاة».

في السياق عينه لا يعني فك الحداد ارتداء ألبسة تصنف ألوانها عادة بأنها «فاقعة»، إنما ألوان «داكنة»[22]، تميل بصورة عامة إلى لونين اثنين هما الكحلي

(21) من الواضح أن عمليات التعيين ومصطلحاتها، وكذلك المخاطبة ومصطلحاتها تتبدل إلى حين نتيجة الولاة، والزواج، والموت. وأعتقد أنه من المهم جدًا بناء النموذج الجامع الذي يضبط منطق هذه العمليات.

(22) خارج دراسة مفصلة عن الألوان بعامة وما تحيل إليه من رمزيات في ثقافتنا يظل كلامنا هذا فيه الكثير من الاجتهاد المتسرّع، إن لم يكن من الانطباع.

والرمادي، خصوصًا هذا اللون الأخير، وهما، للمناسبة نتاج مزيج لونين الأسود والأبيض (لا ننسى أنهما لوني العرس أيضًا). ففي الأول يظل الأسود هو الطاغي على المزاج، وفي الثاني يطغى الأبيض على المزاج هذا. إذا كان الأمر كذلك فلا يعود مستغربًا أن يترافق فك الحداد في محطته الأولى باللون الكحلي، وفي محطاته الأخيرة باللون الرمادي الذي يعلن أن الحياة عادت إلى مجراها، كما قبل الموت.

في كل حال يجب الاعتراف أن النساء في تلك المناطق سواء في حضرة الموت وما يستدعيه من مستلزمات أم في غيابه، إنما يسلكن على صعيد ألوان أزيائهن عند بلوغهنّ عمرًا بعينه من الصعب تحديده بدقة ألوانًا شبيهة بلون فك الحداد (إذا تجاوزنا موضوع بحثنا قد نستطيع القول من دون تعسّف إنّ ألوان «الزي الشرعي» عمومًا تندرج في هذا الإطار، ما يعني من وجهة النظر هذه أن المرأة في هذه الحالة هي في وضعية من فكّت حدادها)[23]. والنتيجة المنطقية لمثل هذا القول إن المرأة كلما تقدّمت في العمر اقتربت لجهة ألوان زيّها من ألوان ما هو متعارف عليه على أنّه ألوان فك الحداد. وفي السياق قد تصل في النهاية إلى التخلي عن اللون الكحلي والرمادي لتعود هكذا تدريجيًا إلى الأسود الذي يتخلله بأشكال مختلفة اللون الأبيض، ونعود نحن أيضًا لنلتقي من جديد بلوني العرس والمأتم.

لا ينتهي الموت وطقسه وما يترتب عنه عند هذه الحدود. إذ سبق وقلنا إن الإماتة (تحديدًا إماته الجسد) بما هي ركن من أركان مفهوم الرعوية التي أرست قواعدها الكنيسة، فالواضح أن الموت يدفع بها إلى مطارح تصل إلى حدود أذى النفس (لطم الوجه وشد الشعر واللجوء أحيانًا إلى أدوات حادة ...). وفي ما تفعل المرأة ذلك تتخلص، إن جاز القول، من عورتها حيث لا يعود يهمها إن بان جزء أو أكثر من صدرها أو من فخديها. وكي لا تذهب

(23) قد يكون من المفيد إجراء بحث عن التحولات التي طرأت على هذا الزي، لجهة ألوانه أو لشكل حجابه.

في تصرفها هذا إلى حدود تعد تجاوزًا صارخًا لجملة من الأعراف على هذا الصعيد تهتم بعض النساء بردعها عن القيام بما تقوم به. والتعرض تحديدًا لهذين المكانين من الجسد اللذين يشكلان نقطة الارتكاز الأساس من جغرافية العورة يطرح، بطبيعة الحال، عددًا من الأسئلة يأتي في مقدمها سؤال يمكن صوغه على الشكل الآتي: إلى أي مدى يزعزع الموت البنى التي تضبط علاقة المرأة بجسدها؟ إلى هذا السؤال يضاف سؤال آخر: ماذا تقصد المرأة فعلًا حين تقوم بما تقوم به في هذا المجال؟ وأخيرًا ما الأسباب الحقيقية التي تقف وراء مثل هذا السلوك؟ (أشدد على كلمة حقيقية التي تتجاوز التفاسير التي يقدمها عادةً المعنيّون بالأمر). تتطلب هذه الأسئلة كلها إجراء تحقيق خاص أكثر عمقًا، لا أملك من عناصره سوى العدد الضئيل التي في حال استندت إليها سوف تكون أجوبةً مشدودة بشعرها.

يفعل الموت أيضًا فعله في مجالين آخرين؛ المجال الذي يطال الإيكونوغرافيا، والمجال الذي يطاول عملية التسمية. ماذا كان يوجد في بيوت هؤلاء الناس من صور حتى الخمسينيات من القرن المنصرم؟ إذا وضعنا جانبًا بعض صور القديسين التي كانت تزّين جُدُر تلك المنازل، خصوصًا عتباتها، اقتصرت الصور التي تعود إلى أشخاص على أفراد من العائلة مضى على وجودهم في بلدان الاغتراب عقودًا. وقد يكون هؤلاء الأشخاص إما جدًا أو عمًّا أو أخًا وعمة أو أختًا أحيانًا. وبما أن هؤلاء انقطعت، في الأعم الأغلب، أخبارهم، أو تقلصت جدًا الاتصالات بهم لألف سبب وسبب فصورهم هي بمنزلة استحضار لهم، هذا من جهة. أما من الجهة الأخرى فالفئة الثانية من الأشخاص الذين تزيّن صورهم البيت هي صور الذين ماتوا. ما يعني أن النسق الرمزي الذي يتحكم بتحديد الأشخاص الذين كانت توضع صورهم يتناولُ من «خرجوا» من دائرة حياتنا اليومية، وهم بصفتهم هذه يعدّون في عداد الأموات.

إلى هذا، فكما للموت دور في اختيار الإيكونوغرافيا، له دور في عملية التسمية أيضًا، ذلك أنه يأتي ليقيم ترتيبًا آخر للنموذج المتعارف عليه في اختيار أسماء العلم في نسقنا القرابي العربي. إذا كانت القاعدة العامة في هذا المجال

«إعادة إنتاج» مخزون الأسماء التي تشكل بمعنى من المعاني «ملكيتنا» التي ورثناها، وذلك تبعًا لنظام يقوم على تسمية الجيل الثالث بأسماء الجيل الأول حيث يُحافظ مبدئيًا على أسماء هذا المخزون كله. يأتي الموت ليزحزح هذه القاعدة، خصوصًا حين يكون الميت من دون عقب. فالأخ المتوفى، كما الأخت المتوفَّاة اللذان لا عقب لهما يحتلان المرتبة الأولى في إعادة إنتاج أسمائهما على حساب اسمي الجد أو الجدة. واللافت أيضًا أن اسم المتوفى يعاد إنتاجه بإطلاق اسمه على مولوده، سواء كان هذا المولود لا يزال في بطن أمه، أم كان في شهوره الأولى. ففي الحالة الأخيرة يعاد تغيير اسمه وإعطائه اسم والده. ويحصل أن يكون المولود انثى، هنا يؤنث اسم الأب.

في النهاية، إنه لا يضيع أي شيء من هذا «الرأسمال الرمزي» القائم على مبدئين: الأول قوامه «مين خلّف ما مات»، والثاني «الاسم يعيد الميت حيًا». هذه هي التجليات التي يستدرجها الموت، وبصفتها هذه نعيد لنؤكد مرة أخرى أنه قد يكون من أكثر الظواهر المجتمعية استنفارًا لجملة من الممارسات والعلاقات التي تشكّل بحق ما أطلقنا عليه «ظاهرة مجتمعية كلية».

الورقة الثامنة عشرة

دور الذاكرة في الحفاظ على الطرب الحوزي وانتشاره

حنان محمد علي سويد

مقدمة

يمثل التاريخ الشفوي المصدر الأول للحوادث التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، حيث يدوَّن ويصبح سجلًا مكتوبًا يمكن للباحثين العودة إليه، إلا أن الأدب الشعبي الذي يمثل تراث المجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها حافظ في بعض الأقطار على بقائه بقوة بسبب نقله شفويًا من جيل إلى جيل، وذلك بوجود أناس تبرّعوا في سبيل خدمة مجتمعاتهم بجهدهم وأموالهم، وعلى حساب راحتهم أحيانًا كي يظل الأدب الشعبي حاضرًا وبقوة لأنه الطابع المميز لكل دولة عربية.

هذا ما لمسته شخصيًا من خلال زيارتي إلى دولة الجزائر لإجراء مقابلات شخصية مع المهتمين بهذا النوع من التراث، خصوصًا ما يعرف بـ «الطرب الحوزي» الذي تعود جذوره إلى الموسيقى الأندلسية، فهذا الفن ما زال محافظًا على وجوده من العصور الإسلامية المتأخرة مرورًا بالعصر الحديث والمعاصر حتى الفترة الراهنة، بل إنه بحسب ما ذكر مشجعوه أصبح أكثر انتشارًا بوسائل التقنية الحديثة مثل النت والصحف، والإذاعات

المحلية والفضائيات، ولا ننسى دور المحافل الدولية، وهذا ما سيتم التركيز عليه في هذه الدراسة التي سنقسّمها: ماهية الحوزي وأصوله، وأسماء ولغته، وكيفية أدائه وأدواته التي يؤدّى بها، ومحور البحث الأساس الذي يتعلق بالأغراض التي يتناولها الشعر الحوزي وطرائق انتشاره عبر الذاكرة التاريخية التي حافظت على بقائه خالدًا في ذاكرة الشعب الجزائري طوال هذه القرون المتعاقبة، على الرغم من المشكلات والأزمات التي عصفت في المنطقة ونضال النخبة من أجل استمرار هذا التراث الشعبي ونشره في المحافل الدولية.

أولًا: ماهيته وأصوله

الفن الحوزي من الفنون الأكثر انتشارًا في الغرب الجزائري، وهو نوع من الطرب الكلاسيكي العربي الموروث عن الحضارة الأندلسية، تمتد آثاره إلى الشرق الجزائري وليبيا ويعرف في هذا الجزء باسم «المالوف»[1].

يقول أبو عبد الله الهادي في تعريف هذا الطرب: هو خليط بين الطرب الإيراني والأندلسي، مؤسسه الموسيقي زرياب الذي انتقل إلى الأندلس وبرع في الموسيقى الأندلسية، ثم انتقل الطرب الغرناطي إلى الجزائر واستقر بقوة في تلمسان وصار يعرف بالحوزي[2]. ويضيف: «انتقل إلى تلمسان عبر هجرات المسلمين إلى أقطار المغرب العربي إثر غزو الإسبان لبلاد الأندلس، واتخذ ثلاثة أنواع: الطابع الغرناطي وهو الذي يُغنى في الجزائر، والطابع الأندلسي في المغرب والجزائر، والمالوف في الشرق الجزائري وليبيا، وبدأ هذا الفن ينتشر بأشكاله عبر السمع دون أن يدوَّن في كتب بل تناقله الناس شفويًا»[3].

(1) محمد العربي حرز الله، تلمسان: مهد حضارة وواحة ثقافة (الجزائر: دار السبيل للنشر والتوزيع، 2011)، ص 407.

(2) مقابلة مع بو عبد الله الهادي، تلمسان، 30/ 10/ 2013.

(3) المصدر نفسه.

ترجع بدايات الطرب الحوزي في الجزائر كما يقول فوزي بن قلفاط: «إلى وقت مبكر قليلًا، أي منذ سقوط غرناطة في سنة 1492م وهو عبارة عن أشعار شعبية ولها لون خاص في تلمسان ووهران، وهذا الفن جاء متأخرًا عن الموسيقى الأندلسية بقرون عدة، ويصنفه بن قلفاط إلى ثلاثة أنواع بحسب البيئة فيقول: في وسط المدينة أو البلاد توجد موسيقى أندلسية وفي الأطراف الحوزي نسبة إلى (الحوازة)، أي المزارع أو الضواحي التي تبعد عن وسط البلاد، أما في البادية فيوجد نوع آخر هو العروبي، وبالطبع هناك فرق بين الحوزي والعروبي من حيث اللهجة، فمثلًا في المغنى تلفظ كلمة لقيت خفيفة في الحوزي بينما تفخم في العروبي»[4].

أهالي تلمسان من أكبر هواة الأغاني الشعبية، تقول فضيلة إنها كانت تؤدي فن الحوزي مع النسوة التلمسانيات، وتضيف: فيه نوع من الترويح عن النفس[5].

هناك إقبال من الناس على الاستماع إلى الطرب الحوزي، فهو تراث متجذر كتبه الشعراء من مدينة تلمسان، حيث كانوا يقطنون أحوازها، وأصبحت الأغلبية تغني هذه الأشعار فصارت متداولة، ويجب التمييز بين هذا النوع وأنواع أخرى من الأغاني الخفيفة التي كتبت في العصر الحديث فهي ليس لها علاقة بالحوزي[6].

يرجع استقرار الطرب الحوزي (الغرناطي) في تلمسان بقوة إلى العلاقة الوطيدة بين بني زيان حكام دولة بني زيان في تلمسان وبني الأحمر في غرناطة منذ العصور الإسلامية، وكان من نتائج هذه العلاقة رسوخ الموروث الثقافي الموسيقي، وساهمت هجرات التلمسانيين إلى غرناطة في تجذر هذا الفن،

---

(4) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، تلمسان، 30/ 10/ 2013، وهي مسجلة بالصوت.

(5) فضيلة التلمسانية، مقابلة أجريت معها عن الطرب الحوزي في منزلها، تلمسان، 31/ 10/ 2013.

(6) نوري الكوفي، مقابلة أجرتها صحيفة الأجواء الجزائرية معه عن الطرب الحوزي، انظر: الأجواء (الجزائر)، العدد 21 (آب/ أغسطس 2011).

وهو يعكس نوع المعاناة القاسية التي كابدها الغرناطيون في الصراع على الممالك النصرانية[7].

للحوزي مقامات موسيقية معينة وأوزان شعرية محددة تخصّص فيها مجموعة من الشعراء، وتتكوّن النظمية له من موشحات، وأزجال وقوما ودوبيت، وتعتبر النوبة أهم قالب في هذا النوع[8].

في ما يخص أصول الحوزي فهي تعود إلى الجذور الأندلسية، ولم يكن معروفًا في التراث العربي المشرقي القديم، وأصله غرناطي نسبةً إلى مدينة غرناطة إحدى حواضر الأندلس، ثم انتقل إلى الجزائر وعرف باسم الحوزي في تلمسان[9] التي لم يقتصر انتشاره فيها، بل امتد ليشمل البليدة والجزائر العاصمة ومدينة شرشال ووهران وسيدي بلعباس وتموشينت ومغنية، أي معظم مدن الغرب الجزائري، وهذا الفن عبارة عن مقطوعات شعرية منظومة باللسان الدارج واللغة العامية في قالب موسيقي خاص يقترب من حيث الأداء من النغم الأندلسي، وكانت تلمسان السبّاقة إلى تبني هذا النوع من الفن، خصوصًا في عهد الدولة الزيانية، أي منذ القرن الخامس عشر الميلادي على يد الشاعر سعيد بن عبد الله المنداسي (1583 - 1677) ثم أحمد بن تريكي (1650) ويليهما شاعر تلمسان المعروف محمد عبد الله بن مسايب (1776) ثم عائلة بن سهلة في بداية القرن الثامن عشر الميلادي[10].

يشمل الطرب الحوزي القصائد الدينية أيضًا، والفنان عندما يؤدي هذا النوع يحس ويشعر بالراحة، وهذا التنوع الثقافي في الجزائر قائم على استراتيجية مدروسة جعلت من التراث الموسيقي فنًّا قائمًا بذاته يختلف عما هو متداول من الفنون العصرية حتى أصبح الناس يفرقون بين هذه الفنون[11].

---

(7) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(8) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

(9) حرز الله، ص 408.

(10) مقابلة مع فوزي قلفاط، 30/ 10/ 2013، و <http://ar.m.wikipedia.org>.

(11) مقابلة مع نوري الكوفي.

ثانيًا: أسماؤه ولغته

انتقل هذا التراث إلى بلدان المغرب العربي واستقر فيها واتخذ أسماء عدة يمكن ردّها كلها إلى اسم «العيطة» ويشمل المصطلحات كلها التي تطلق على هذا الفن، ففي المغرب الأقصى يعرف بـ «الآلة»، وفي تلمسان وما جاورها يُعرف بالغرناطي أو الحوزي، وفي الجزائر العاصمة يعرف بالصّنعة وفي الشرق الجزائري يعرف بالمالوف، وكذلك في مدن قسنطينة وعنابة وسكيكدة وجيجل ومثلها في ليبيا وتونس[12]. وللحوزي فروع أساسية: الحصباوي والزرعي، وأخرى ثانوية مثل الخريبكي والورديغي والجيلالي[13].

استعملت اللغة الفصحى في بداية الأمر في أدائه، مستلهمين أشعارهم من جمال بلاد الأندلس مصدره الأول وطبيعتها الساحرة، فنظموا أجمل القصائد وأبلغ المعاني، لكن تدريجيًا أصبح هذا الطرب يؤدى باللغة الشعبية أو الدارجة، لأنها لغة التواصل الاجتماعي، وهي لغة بين العامية والفصحى، وصار الشعر الذي يكتب بها يسمى «الملحون»[14]. وظل هذا الشعر الشعبي متداولًا على الألسن في أواسط القرن الماضي في تلمسان، وساهم حب الناس لهذا اللون الغنائي في بقائه بقوة، لأنه كان يلحن ويغنى في مختلف المناسبات والحفلات[15].

يتميز الحوزي بقلة اللجوء إلى نغمات متعددة، وقصر المسافات الصوتية المغنية، فالعروبي مثلًا مقتبس من الأندلسي لكنه لا يصل إلى كماله في الهيكل، وكان الشعراء الذين يتغنون بالعروبي متأثرين بالبادية، لذلك لجأوا إلى النطق بالنغمات السهلة والبسيطة[16]. ومهما يكن، ساهمت اللغة الدارجة

---

(12) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

(13) حرز الله، ص 410.

(14) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(15) محمد داود، كتاب المطالعة في التراث الثقافي الجزائري (الجزائر: دار الفاروق للنشر والتوزيع، 2011)، ص 32.

(16) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

من دون شك في إقبال الناس على غنائه وسرعة حفظه، وبالتالي انتشاره بين مختلف الطبقات الاجتماعية على اختلاف مستوياتهم.

ثالثًا: أداؤه وأدواته التي يؤدّى بها

تؤدّى النوبة الغرناطية (الحوزي) في حصة واحدة غير مجزأة، وتختلف دروب الغرناطي من حيث التكوين وموقع النبرات من منطقة إلى أخرى، ويتألف الطرب الغرناطي من أربع وعشرين نوبة، وكل واحدة تستمر ساعة تقريبًا إلا أن بعضها ضاع ولم يبقَ منها إلا اثنتا عشرة نوبة كاملة[17]. والنوبة هي إيقاع رباعي بطيء الحركة، والمصدر منها يبدأ بإيقاع قليل؛ ثم البطايحي وهو رباعي الأزمنة ويبدأ بنبرتين بطيئتين ثم يجنح إلى السرعة، في حين أن الدّرج إيقاع سداسي الأزمنة ويشغل محلًا وسطًا بين الإيقاع البسيط والمركب. أما الانصراف فهو أصعب الإيقاعات ولا يستقيم لمن لا يُحسن قواعد هذا الفن؛ ثم يأتي إيقاع الختام أو ما يعرف بالمخلص وفيه يصل الإيقاع إلى درجة تثير الناس فتدفعهم إلى الفرح والرقص على هذه الأهازيج وهذه الإيقاعات تشكل النوبة الكاملة[18].

هناك عدد من النوبات التي تستعمل لأداء فن الحوزي، وكل واحدة من هذه النوبات مرتبطة بتوقيت، في الصباح أو وسط النهار أو العشية وما إلى ذلك، فمثلًا نوبة الرمل كانت تغنى في العشية فسميت بتلمسان رمل العشية، وتصف حالة الفرح بعد الخروج من التردد والاضطهاد؛ ونوبة الماية التي تُعزف في الصباح عند طلوع النهار؛ ونوبة الديل وهي تفتتح بقطعة موسيقية صامتة لا يدخل فيها غناء صوتي ثم تعقبها قطعة أحق منها وزنًا وهي المصدّر ويتبعها البطايحي، والدرج ثم الانصراف والخلاص[19].

---

(17) كمال بن سنوسي، الطرب الغرناطي بمدينة تلمسان والشيخ العربي بن صاري أنموذجًا (الجزائر: موفم للنشر، 2011)، ص 48.

(18) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(19) المصدر نفسه.

تستخدم آلات موسيقية عدة، خصوصًا التقليدية منها، مثل العود والكمان والربابة وهي ضرورية في فرقة الحوزي، يضاف إليها الطّار والدَّربوكة والبندير، وتدخل آلة القانون في أداء بعض القطع الموسيقية أحيانًا، وتستخدم بعض الآلات النفخية كالناي والغايطة[20].

يقول بو عبد الله الهادي: «والميزة في اللعب على آلة الربابة أنها تتكون من وترين ويلعب فيها بوتر واحد وهذه الميزة تختص بها تلمسان دون غيرها»[21]. وممن عرف بالعزف على آلة العود مثلًا الشيخ عبد الكريم دالي ورضوان بن صاري، وعرف بالعزف على آلة الرباب الشيخ العربي بن صاري، ومما لا شك فيه أن تلمسان حافظت على هذه الآلة في الفرق الحوزية كلها، فهي الأساس لأداء النوبة، فحرصوا على التمرن المستمر للعزف عليها بإتقان[22]. وما يجدر ملاحظته أنه في المهرجانات والمحافل الدولية كانت تستخدم مثل هذه الآلات التقليدية كي يبرز جمال الأناشيد والقصائد الشعبية التي يتذوّقها الناس ويتفاعلون معها[23].

مع تطوّر الحياة ومواكبة الحضارة، تطوّر هذا الفن، خصوصًا في العصور الحديثة، وصارت الفرق تستعمل الآلات العصرية مع الآلات التقليدية، وكيّفتها مع الطابع الأصلي للطرب الحوزي الذي بقي محافظًا بقوة على خصائصه كلها في الجزائر[24].

رابعًا: أغراض الحوزي وطرق انتشاره

لكل فن من الفنون أغراض ومجالات يتناولها كي يتسنى للمطربين والشعراء تجسيد وتخليد تاريخهم ومشكلاتهم اليومية، ومحاكاة الطبيعة والتغني بجمال المدن والبلدان، وما إلى ذلك من الشعر الغزلي ووصف جمال المرأة.

---

(20) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

(21) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(22) المصدر نفسه.

(23) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

(24) معلومات من شبكات النت على موقع <http://www.jobs4ar.com>.

يتناول الحوزي أغراضًا مختلفة ومتنوّعة من خلال القصائد التي كتبها الشعراء، وفي هذا المبحث الذي يعتبر الأهم في ورقتنا، خصوصًا أنه سيشرح كيفية انتشار الحوزي من جيل إلى جيل والوسائل التي ساعدت في ذلك وإقبال الناس عليه وتشجيعهم له، سنحاول ذكر أهم الشعراء ومقتطفات من قصائدهم التي من خلالها تبرز أغراض الحوزي وقوته الجمالية التي من دون شك يشعر الإنسان عند سماعها بشيءٍ من الرهبة والخوف والحب في آن واحد، أي مشاعر مختلطة وجميلة.

من أهم الأغراض التي تناولها فن الحوزي التغني بجمال الطبيعة، خصوصًا جمال مدينة تلمسان، مثلًا يقال في المدينة: ماها وهواها وتلحيفة نساها، وهذا المقطع معروف لدى عامة الناس وتؤديه النساء مثل ما يؤديه الرجال، وهو في صورة موشحات أو رباعيات تتغنى به النسوة في نزهتهن عبر الخمائل وعند الشلالات والعيون، ففيه يشعرن بالترويح عن أنفسهن، تقول فضيلة من تلمسان: «إنها قبل عملها في الوزارة كانت تؤدي هذا النوع من الحوزي، حيث تخرج مع النساء إلى شلالات لوريط ويتنزهن وهن يتغنين بتلك الأشعار الجميلة»[25].

من الأشعار التي تؤديها النسوة في الهواء الطلق أيضًا:

ساقية باب الجياد في الصيف ما أحلاها

ركبتك يا خوي الحبيب فالسَّرج ما أعلاها

كلمتك ياخوي الحبيب في السوق ما أحلاها[26].

من الأغراض الأخرى التي يتناولها الحوزي طابع المديح، أي القصائد الدينية، خصوصًا تلك التي تمدح الرسول وصحابته ووصف الكعبة، ومن هذا النوع قول الشاعر العربي بن صاري:

---

(25) مقابلة مع فضيلة التلمسانية.

(26) جيلالي صاري، تلمسان الزيانية، ترجمة مسعود حاج مسعود (الجزائر: دار القصبة للنشر، 2011)، ص 117.

يا كعبة يا بيت ربي محلاكي والصلاة على الرسول اللي بناكي
والســلام على الخليل مولاكي
يا مدينة الرســول بشــراكي بمحمد الحبيب مولاكي[27].

يتغنى شعراء الحوزي في قصائدهم بالأغراض الشعبية الأخرى، خصوصًا ما يعانيه الإنسان من المشكلات والهموم والأحزان اليومية التي تحدث في الحياة الاجتماعية، وكذلك تفكير الإنسان في الحياة ومشكلاتها، وهذا النوع من الحوزي كما ورد على لسان فوزي بن قلفاط: «تستمع إليه العائلة كلها بعضها مع بعض لأنه لا يستدعي الحياء أو الحشمة، اختلافًا عن موسيقى الرأي، فالحوزي يعطي للعقل فرصةً للتمعن والتفكير»[28]. ويضيف: «أكبر دليل على ذلك «أغنية الكاوي» التي يتغنى بها الفنان الحوزي سامي المغربي فهي تتحدث عن معاناة شخص معين وكيف هجره الناس ولاموه على أفعاله وغدروا به، وهي أغنية من دون ميزان، ثم يعود في الخلاص إلى الشعبي على الرغم من طابع الأغنية الحزين، فيرقص الناس في القفلة الختامية»[29].

يعتبر الحب وجمال المرأة من الأغراض التي يتطرق إليها الشعر الحوزي، حيث يلجأ الشعراء إلى كتابة ما تجود به قرائحهم الشعرية في مجال العشق لوصف من يحبون، ومن ذلك الشاعر محمد بن مسايب الذي شغف حبًا بفتاة تدعى «عويشة»، ومن جملة ما قاله فيها:

يضوي خــدك مثل الهلال فــي ليلة عشــرة بالكمال
كيتمايــح تحــت الــدلال يتخبــل فــي الاخــراس
بالزيــن الفايق والجمال تســبي العاشــق بكياس[30].

للحوزي أيضًا أغراض، منها القصيدة ولها حركتان، يبدَأها الفنان بعروبي، ويتبعه بسمط من القصيدة وهو يعزف على آلته، فلا يتم حتى ينطق أعضاء

(27) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.
(28) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.
(29) المصدر نفسه.
(30) صاري، ص 124.

الجوق بالدور عازفين على آلتهم مثله، ومنها الزندلي وهو نوع غزلي يشبب فيه بالحبيبة الذي يغني فيه عن بعدها أو فراقها[31].

في ما يخص طرائق انتشار الطرب الحوزي، لا شك في أن هذا الفن ظل صامدًا في وجه الأحوال والمشكلات السياسية كلها التي عصفت بالجزائر، وحافظ على بقائه بقوة أكثر من ذي قبل، وانتقل شفويًا من جيل إلى جيل عبر وسائل عدة:

1- الجمعيات التاريخية الثقافية

تعتبر هذه الجمعيات الوسيلة الأولى والأهم التي حافظت على بقاء هذا الفن ونقله من جيل إلى أخر عن طريق إقامة الأمسيات الثقافية، وبانتساب المهتمين بهذا التراث إليها والمشاركة في عضويتها أيضًا، وهذه الجمعيات منتشرة في المدن الجزائرية كلها تقريبًا، ومن أهمها جمعية أحباب العربي بن صاري في تلمسان، ويقول أحد مؤسسي الجمعية عن الشيخ العربي: «يعتبر من أشهر مشايخ الحوزي في المنطقة، خدم التراث الشعبي وحافظ عليه، وشارك في عدد من المهرجانات على الصعيدين المحلي والدولي، وتوفي في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1964، وحمل أحبابه والمعجبون به وطلبته أيضًا أمانة الحفاظ على الحوزي من بعده، فأسسوا جمعية لخدمة هذا الفن ونشره سمّوها باسم شيخهم، ويقول أحد مؤسسي الجمعية إنه تعرف إلى الشيخ العربي منذ أن كان عمره ست سنوات وشاهد حفلاته الموسيقية، واستمع إلى غنائه في الأعراس والمناسبات الدينية كالاحتفال بمولد النبي، ويضيف قائلًا: إن هذه الجمعيات عليها إقبال كبير من سكان تلمسان، ووهران ومغنية، وتضم الجمعية طوائف عدة تشمل التجار والأطباء والمهندسين والحرفيين من مختلف الأعمار الأطفال والأواسط والكبار»[32]. وعندما سألته عن دعم الدولة لمثل

(31) محمد الطمار، تلمسان عبر العصور: دورها في سياسة وحضارة الجزائر، الدراسات الكبرى (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007)، ص 265.
(32) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

هذه الجمعيات، بمعنى هل يجدون دعمًا ماديًا أم لا؟ أجاب: «إن الدولة قليلًا ما تدعم هذه الجمعيات، فهي قائمة على جهد ذاتي من أولياء أمور التلاميذ وبعض التجار ورجال الأعمال الذين يتبرعون بالمال خدمة لبقاء هذا الفن متأصلًا في الجزائر، وهو وغيره ممن تتلمذوا على يد الشيخ العربي بن صاري يعملون مجانًا ويخصصون جزءًا من وقتهم لتعليم هذا الفن للأطفال والكبار على حدٍّ سواء، وإعدادهم للمشاركة في المهرجانات المحلية والدولية»[33].

أما بو عبد الله هادي الذي يمتهن التجارة فكان أحد أعضاء الجمعية أحباب، ويؤكد أن هذا الفن صار موجودًا بقوة أكثر من ذي قبل بسبب نشاط مثل هذه الجمعيات التي خرَّجت أناسًا كثيرين، وما يجب عدم إغفاله هو أن التعليم في هذه الجمعيات كان بالسمع من دون كتب أو نوتات، أي شفويًا[34].

نشّطت هذه الجمعيات الثقافية هذا الفن من خلال إقامتها وتقديمها طبوعًا جزائرية كالحوزي والمالوف، وسعت إلى إحياء الماضي والتراث الأصيل، وزاد انتشار هذه الفنون بعد ثمانينيات القرن الماضي بقوة، وكان المغني نوري كوفي كما يقول: «يؤدي هذا الفن منذ أن كان لا يتجاوز الرابعة عشرة من عمره، وكان هذا الفن في الفترة التي ظهر فيها هذا المغني معروفًا لدى الكبار من الناس فقط، وبعدها انتقل إلى مدن عدة، مثل: خنشله وتبسه وعنابة وقسنطينة وغليزان لاقى قبولًا وإقبالًا شديدين من الناس بفضل نشاط الجمعيات الموسيقية»[35].

من الجمعيات الأخرى التي ظهرت للحفاظ على الحوزي ونشره عبر الأجيال، «الجمعية الثقافية الموسيقية الأندلسية» في مدينة سيدي بلعباس وهي تحمل على عاتقها مهمة نشر الصنعة والحوزي والمديح والعروبي، أي إنها متخصصة بهذه الفنون كلها، ويقول أحد مؤسسيها - وهو أستاذ جامعي ويعلم

(33) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

(34) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(35) مقابلة مع نوري الكوفي.

الأطفال من مختلف الأعمار هذه الموسيقى: «إنها ظهرت للوجود منذ ست سنوات بفضل جماعة غيورة على الفن الغرناطي بالمدينة، وازدادت شهرتها وتوسع عملها ونشاطها بسبب الدعم المادي من أهالي المنطقة وأولياء الأمور والمهتمين بهذه الموسيقى، وتمرَّن أفرادها في بادئ الأمر في محل خاص تابع لأحد المحسنين من عائلة قلفاط، وتضم هذه الجمعية فرقة المبتدئين وتتكون من أربعين طفلًا، وفرقة الأشبال وتضم خمسة وعشرين عضوًا، وجوق الكبار ويتكون من اثنين وعشرين عازفًا بعضهم يعزف على آلة العود وبعضهم الأخر على الربابة والكمان، وحصلت هذه الفرق على جوائز عدة في مهرجانات كثيرة»[36].

يوجد عدد من الجمعيات في مختلف المدن مثل «الجمعية الموحدية» في مدينة ندرومه، و«جمعية الانشراح» في الجزائر العاصمة، و«جمعية الموسيقى الأندلسية» في وهران، وساهمت هذه المراكز كلها في نشر الحوزي وبقائه في الجزائر. قالت شهرة العباسية عندما سألتها عن سبب انضمامها إلى إحدى هذه الجمعيات: «إن حبها للموسيقى خصوصًا التراثية هو الذي دفعها للمشاركة في خدمة الحوزي والهدف الوحيد من وراء ذلك هو بقاء التراث الموسيقي الذي يميز الجزائر متغلغلًا بقوة، وتضيف بأنها هي ومن يعاونها سيحرصون على نشره دوليًا من خلال إعداد الفرق والمشاركة في المحافل الدولية، علمًا بأنهم حصلوا على عدد من الجوائز في مهرجانات العروبي والحوزي في مدينة تلمسان وسيدي بلعباس»[37].

2- المهرجانات المحلية والدولية

ساهمت هذه المهرجانات في نشر الحوزي، ويؤكد كلام بن قلفاط ذلك: «وهذه المحافل كانت تقام سنويًا في مدينة تلمسان في تموز/ يوليو، ويشارك فيه

(36) عز الدين محمد، مقابلة أجريت معه في دار الثقافة بمدينة سيدي بلعباس، 2/ 11/ 2013، تمام الساعة 6:00 مساءً.

(37) شهرة العباسية، مقابلة أجريت معها في شركة الرينو لبيع السيارات وهي تشتغل بها في مدينة سيدي بلعباس، 3/ 11/ 2013، تمام الساعة 5:30 مساءً.

عدد من الفرق المهتمة بالحوزي والعروبي من مختلف ولايات الجزائر، وتكون هنالك فرق من فرنسا أو ليبيا أو تونس أحيانًا، ويُعد لهذه المهرجانات على مدار السنة من الهيئات المنظمة أو الفرق المشاركة، واحتلت جمعية أحباب العربي بن صاري المرتبة الأولى في الدورة التنظيمية لعامي 2007 و2010»[38].

كما نظمت جمعية سيدي بلعباس المهرجانين الأول والثاني للأندلسيات اللذين وجدا نجاحًا وإقبالًا كبيرين يشهد لهما التاريخ بذلك، حيث نجحت التظاهرة الثانية لعام 1998 نجاحًا ملحوظًا، وحظيت بإقبال جماهيري كبير، وكانت قاعة الحفل مكتظةً واضطر بعضهم إلى حضور الحفل وقوفًا[39]، وما يجب عدم إغفاله أن هذه المهرجانات المحلية كانت مدعومة من وزارة الثقافة والشباب[40].

لم تقتصر المهرجانات على الجزائر فحسب بل شاركت بعض الفرق في محافل دولية، فمثلًا الشيخ العربي بن صاري شارك في مهرجان الموسيقى العربية الذي عقِد في القاهرة في عام 1932 ومثّل الجزائر أحسن تمثيل في هذه التظاهرة الثقافية[41].

3- دور العمالقة في نشر هذا التراث

مما لا شك فيه أن الجيل الأول من عمالقة الطرب الحوزي ساهم في استمرار هذا الفن الأصيل الذي يعبّر عن التراث الثقافي الشعبي للجزائر، ومن هؤلاء أبناء سهلة وسعيد المنداسي وبن قنون وخضر بن خلوف وعبد الكريم دالي وابن تريكي وابن مسايب، إذ حمل هؤلاء على عاتقهم مهمة نقل هذا التراث من جيل إلى جيل، وعلّموا طلابًا كثيرين ولقنوهم الأشعار ودرّبوهم على استعمال الآلات التي يؤدي بها الحوزي، ولا شك في أن الشيخ العربي

(38) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.
(39) مقابلة مع شهرة العباسية.
(40) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.
(41) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

بن صاري أدى دورًا بارزًا في هذا المضمار، خصوصًا في إحياء الحفلات ومناسبات الأفراح والحفلات الدينية، خصوصًا إحياء ذكرى المولد النبوي الشريف، وكوّن للحوزي جمعية خاصة عملت على تطويره وجعله فنًّا شعبيًّا يستهوي فئات المجتمع كلها، وإعطائه صبغة عالمية أخرجته من المنطقة التي نشأ فيها إلى خارج القطر الجزائري[42].

4- الأعراس والمناسبات الاجتماعية والدينية

ساهمت الأعراس من دون شك في نشر هذا الفن، حيث عمل السكان على إحضار الفرق الحوزية لإحياء الأعراس، وكانت هذه الليالي من أجمل ما يكون، يفرح الناس ويرقصون على أهازيج الأغاني التي تصل في الانصرافات إلى ذروة الصخب الموسيقي[43].

حرصت العائلات الميسورة في المناسبات الاجتماعية الأخرى كحفلات الخطوبة وختان الأولاد على إحضار هذه الفرق، وحرصت الجمعيات كلها كذلك على إحياء المناسبات الدينية كالاحتفال بالمولد النبوي وبشهر رمضان فتقام الأمسيات الثقافية في ليالي رمضان التي تجد إقبالًا شديدًا من أبناء المدن[44].

5- الوسائل العصرية

ساهمت وسائل التكنولوجيا الحديثة في نشر الطرب الحوزي وأهمها: مراكز التواصل الاجتماعي مثل اليوتيوب (Youtube) والفيسبوك (Facebook) والغوغل (Google) وكلها عناصر مهمة استعملها منتسبو الجمعيات وأعضاؤها من أجل نشر هذا التراث الثقافي، وصار في متناول الناس تنزيل تلك الأشعار

---

(42) مقابلة مع بو عبد الله الهادي، ومقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.
(43) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.
(44) مقابلة مع شهرة العباسية.

والأغاني من النت، ليس هذا فحسب بل حتى الحصول على المعلومات المتعلقة بهذا الطرب الذي يعود بجذوره إلى الأندلس والشعراء الذين برعوا فيه وأدواته المستخدمة وما إلى ذلك من خصائص ومميزات[45].

أما الفضائيات فساهمت في نشر الأدب الشعبي من خلال استضافتها فنانين كبار يؤدون الطرب الحوزي، ومحاورتهم من خلال برامج تهدف إلى التعريف بهذا الفن، وعملت على نقل المهرجانات وإعداد تغطية شاملة لهذه المحافل الدولية والمحلية التي أثبتت بجدارة حرص الجزائر دولة وشعبًا على ترسيخ موروثهم التراثي[46]. وما يجب عدم إغفاله أن كثرة الإذاعات المحلية المسموعة ساهمت في نشره، وهذا ما أكده فوزي بن قلفاط بقوله: «إذاعة تلمسان المحلية مثلًا تخصص ساعة يوميًا من الساعة الثالثة إلى الرابعة عصرًا لبث أغاني حوزية وعروبية، وغالبًا ما تكون من مشاركات الفرق في المهرجانات»[47]، وكذلك الحال في إذاعة سيدي بلعباس المحلية، فاهتمامهم بالتراث جعلهم متمسكين بإحيائه ونقله عبر الأجيال بمختلف الوسائل[48].

ساهمت الشرائط المسموعة والأقراص المدمجة (سي دي) في انتشار الحوزي أيضًا، فالشباب يستمعون إلى مثل هذه الأغاني في سياراتهم، وكذلك يجعلون الحوزي نغمات في تليفوناتهم. هذه الوسائل كلها زادت من تأصل الحوزي[49]. ولا ننسى دور المدارس النظامية، حيث تخصص ساعةً في الأسبوع لتعليم تلامذتها الفن الحوزي والتعريف به، حرصًا من الدولة الجزائرية على استمرار هذا التراث[50]. وهذا يقودنا إلى استخلاص نتيجة جوهرية: إن لإقبال الأطفال في سن الثانية عشرة وما دونها على الجمعيات الثقافية ما يبرره،

(45) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(46) المصدر نفسه.

(47) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

(48) مقابلة مع شهرة العباسية.

(49) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(50) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

حيث يغرس الأساتذة في نفوسهم حب الطرب الحوزي والعروبي والمالوف، بفضل دعم الدولة المهرجانات ودعم عامة الشعب للجمعيات، فأسرع الأهالي إلى بعث أولادهم لتعلم هذا الفن والعزف على آلات، وشاهدتُ هذا الأمر في الجمعية الثقافية الموسيقية الأندلسية في مدينة سيدي بلعباس وكان أستاذهم الذي يمرنهم من مدينة تلمسان التي تبعد حوالى ثمانين كلم، وهو يتحمل مشاق السفر كلها على حسابه ووقته من دون مقابل من أجل الحفاظ على هذا التراث الذي يميز الغرب الجزائري خصوصًا.

انتشر الحوزي عن طريق الشيخ العربي بن صاري، خصوصًا بمشاركته في المهرجان الدولي في القاهرة، فانتهز هذه الفرصة وسجل أسطوانات هناك، حيث كانت تقنية التسجيل متوافرة، الأمر الذي ساعد في انتشار هذا الطرب ودخل بيوت الناس شرقًا وغربًا[51].

كانت فرقة الشيخ العربي بن صاري من أكبر الفرق، تضم عددًا كبيرًا من الموسيقيين، منهم بن صاري محمد وبن صاري محمود أبناء الشيخ العربي وبن منصور عبد الله وبن منصور زين العابدين وغيرهم، إضافةً إلى العازفين الرسميين، هناك موسيقيون غير رسميين في فرقته، فالمهم أنه حرص على إعداد أكبر عدد ممكن من هؤلاء العازفين لمواصلة مسيرته من بعده والمحافظة على هذا التراث[52].

يضيف بن قلفاط: «إن الشيخ العربي بن صاري خدم الموسيقى الغرناطية خدمة كبيرة بتصدّره هذا الفن، فأعطاه طابعًا مميزًا، جعله ذا طابع خاص وفريد يخص تلمسان دون غيرها، وحمينا من بعده تلك المسيرة»[53].

هكذا استطاع محبو الحوزي وهواته نقله من جيل إلى جيل عبر السمع، والتغني بأشعار الشعراء المضطلعين في هذا النوع، فحافظوا على غنائه في

---

(51) حرز الله، ص 314.

(52) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(53) مقابلة مع فوزي بن قلفاط، 30/ 10/ 2013.

المهرجانات والأعياد الدينية والأعراس حتى صار يستهوي الشريحة الأكبر في جميع مدن الدولة الجزائرية، وساعد تسجيله على أسطوانات في بقائه واستمراره.

لكن هناك سؤالًا مهمًا يتبادر إلى الأذهان: هل كان للأزمة السياسية الدينية التي عصفت بالجزائر في تسعينيات القرن الماضي وكذلك حروب الدولة في عهد الاستقلال ضد الاستعمار الفرنسي أثرٌ في استمرار الطرب الحوزي وبقائه؟

ما لا شك فيه أن الاستعمار الفرنسي عمل على الحد من العناصر الثقافية والتراثية التي من شأنها أن تنبه الناس إلى وجودهم، وحتى لا يثور الشعب عليه، وعمل على فرنسِة الشعب الجزائري، إلا أنه من الملاحظ أن بعض شعراء الحوزي لجأ إلى نظم قصائد حوزية تحكي في ظاهرها على مدح الرسول، إلا أنها تحمل في طياتها معاني أخرى تتمثل في نقد اجتماعي قصد التوعية والإصلاح، لكن الاستعمار تفطن إلى ذلك ومنعهم من تأديتها أمام الجمهور ومنها أغنية اسمها «يا بنادم يا الغافل افطن»[54].

عاشت الجزائر في فترة التسعينيات أيامًا عصيبة تمثلت في الصراع المذهبي، ذاق فيها الشعب الأمرين، يقول بن قلفاط: «إن المكافحين في سبيل التراث ظلوا يشتغلون في جمعياتهم من أجل الإعداد للمهرجانات والأمسيات الثقافية على الرغم من الصعوبات والمعاناة التي يواجهونها، والمخاطر المحدقة بهم وببلادهم». ويضيف أنه في تلك الفترة تناقص عدد الموسيقيين خوفًا على أرواحهم، وهذا النقص ملحوظ إلا أن الباقي واصل عطاءه وكثّف جهده لأجل المحافظة على هذا التراث الثقافي[55].

من الغريب أن تجد أشخاصًا حريصين على مواصلة رسالتهم السامية في نشر الفن الحوزي على الرغم من الأوضاع الصعبة التي واجهتهم، فذلك الأمر لم يثنِهم عن العمل والجد حبًا لتراثهم ورغبة في بقائه ونشره من جيل إلى جيل.

---

(54) مقابلة مع بو عبد الله الهادي.

(55) مقابلة فوزي بن قلفاط، أجريت معه عن طريق الهاتف، 24/ 11/ 2013، الساعة 4:10 عصرًا.

كان لوجود طبقة من عشاق الموسيقى التراثية وهواتها الدور الأساس في إحياء الحوزي والعروبي، وتشجيع الموسيقيين على الإبداع في العزف والأداء منذ القدم، ومع التباين المحسوس بين المدارس الثلاث أي الغرناطي (الحوزي والعروبي) والمالوف والآلة، إلا أن الهدف واحد هو بقاء هذا التراث الذي يميز مناطق المغرب العربي، وهذا الفرق هو الإيقاع والطرب، فهناك فرق بين موسيقى تلمسان وموسيقى الجزائر وقسنطينة مع أن عنصر الإلهام واحد.

يضاف إلى ذلك أن عددًا من القطع الموسيقية اندثرت ونُسيت، ويرجع السبب في ذلك إلى أن بعضهم لم يهتم بتعليمها لغيره ولم يساهم في نشر هذا الفن ونقله من جيل إلى آخر، إلا أنه على الرغم من ذلك ومع بداية العصر التركي ظهر شعراء غزليون تغنى بشعرهم أهل الطرب، مثل محمد بن مسايب وابن إسماعيل ابن تريكي وابن سهلة وسعيد بن عبد الله المنداسي، عاش هؤلاء في تلمسان ومدحوا أهلها وتغنوا بطبيعتها ومدحوا الرسول، وبذلك حافظوا على هذا التراث الأندلسي القديم، وجمعية أحباب العربي بن صاري يشتغل أفرادها وعازفوها على أشعار هؤلاء لإحياء المهرجانات والحفلات والأعراس وليالي رمضان[56].

الأمر المهم الذي يجب الانتباه إليه هو أن المطربين الذين يتغنون بالفن الحوزي يرددون أشعار العمالقة الذين كتبوا هذا النوع وليس لواحد منهم أغنيات خاصة به، وهذا الشيء الأجمل في الموضوع، أي إن التراث الأدبي الشعبي ظل محفوظًا في الذاكرة التاريخية عن طريق مؤديه من جيل إلى جيل.

كما أدّى الشيخ محمد العنقا دورًا مهمًّا في نشر هذا التراث، فأخذ على عاتقه منذ الصغر كتابة القصائد ودرس الموسيقى ونجح وذاع صيته خارج الجزائر وسجل الأغاني، خصوصًا المدائح الدينية برفقة الحاج العربي بن صاري، وبذلك احتلَّ مكانة مرموقةً ولقّبوه «أبو الشعبي»، وخدم هذا الفن قرابة خمسين عامًا، وعلَّم وخرَّج عددًا من الطلبة الذين صاروا من كبار فناني هذا النوع، وأدخل

(56) مقابلة فوزي بن قلفاط، أجريت معه عن طريق الهاتف، 24/ 11/ 2013.

تجديدات في الخانات والانسجام والتناغم «الطبوع» وفي الحوزي بصفة عامة، وبالتالي يمكن القول إن الشيخ العنقا نجح إلى حد كبير في إنقاذ الشباب الهاوي للموسيقى من طغيان الأغاني الغربية والتمسك بالطابع الحوزي[57].

من الأسئلة التي طرحتها على بن قلفاط: هل يمكن اعتبار الشيخ العربي بن صاري المساهم الأهم والفاعل في تمثيل الجزائر دوليًا في فن الحوزي، وفي انتشاره وبقائه بهذه القوة إلى الآن؟ أجاب: «إن الشيخ العربي بن صاري كان رائد فن الحوزي، خصوصًا في تلمسان، حيث مثل الجزائر ونقل هذا الفن عبر مشاركته الدولية إلى مصر وسورية وفرنسا، وكوَّن طلبة وموسيقيين علّمهم المغنى والعزف حتى يستمروا في مواصلة المسيرة من بعده للمحافظة على هذا التراث الذي يميز الجزائر عمومًا وتلمسان خصوصًا، فناضل الشيخ العربي بن صاري وتلامذته من أجل الهوية، وما زال أعضاء جمعيته التي سميت باسمه حبًا له ولفنه يواصلون العمل احترامًا لمنهج الشيخ العربي وحفاظًا عليه، وعاش هذا الشيخ مئة وثلاث سنوات وبذلك يعتبر ذاكرةً قويةً ووثيقة حية في جيله وتوارثوا هذا الفن خلفًا عن سلف عن طريق التناقل حتى وصل إلى أيامنا هذه»[58].

كما كان للمهرجانات الدولية دور في نشر هذه الموسيقى، إذ إنها لا تقتصر على الاستماع إلى الفرق المشاركة فحسب، بل تتعدى ذلك أحيانًا إلى عقد ندوات عن الطرب الغرناطي من مختلف الجوانب التاريخية والفنية يساهم فيها عدد من الأكاديميين والباحثين، وتقام معارض صور الدورات السابقة للمهرجان وصور العمالقة في هذا الفن أحيانًا، واستطاعت مثل هذه التظاهرات استقطاب جمهور ذي قاعدة عريضة[59].

من الأهداف التي تسعى الجمعيات إلى تحقيقها خدمة هذا الطرب والمحافظة عليه من الاندثار وصيانة هذا التراث والعمل على تطويره وترغيب

(57) <http://www.sama3y.net>.

(58) مقابلة فوزي بن قلفاط، أجريت معه عن طريق الهاتف، 24/ 11/ 2013.

(59) <http://www.sama3y.net>.

الجماهير فيه ونشره بطريقة عملية تساير العصر مع المحافظة على أصالته وخصوصيته، كما تهدف إلى البحث عن المواهب وتكوينها تكوينًا أدبيًّا وفنيًّا، يؤهّلها لنشر هذا التراث بين الأجيال الصاعدة[60].

من الجدير ذكره أنه في مواقع الإنترنت، خصوصًا شبكة «غوغل» تجد المعلومات كلها الخاصة بالموسيقى الأندلسية من الغرناطي والحوزي والإشبيلي والقرطبي، وجميع ما يخص هذه المدارس الفنية التي تعود إلى جذور أندلسية، وكذلك مقاطع لبعض الأغاني ويمكن للمهتمين بهذا النوع من الأدب الشعبي الحصول عليه والتعرف إلى جذوره وإلى عمالقة هذا الفن بكل يسر وسهولة من خلال هذه الوسائل الحديثة.

يمكن القول إن موسيقى الحوزي ظلت راسخةً وباقية في أذهان الناس وانتقلت عبر مؤدينها من جيل إلى جيل وبقوة، فالموسيقى هي تراث الشعوب، وهي من أهم الوسائل التي تؤثر في أذهاننا وترقى بها إلى مستوى الجمال المطلق، وفي النغم الأندلسي عمومًا والغرناطي (الحوزي) خصوصًا، وبما يجعلنا نحس بعمق أغواره وسحر جماله، ومما لا شك فيه أن التلمسانيين من أكبر المولعين بالطرب الحوزي. وعندما سألت مجموعة من الناس ماذا تعرفون عن الحوزي؟ أجابت أغلبيتهم بأنها تعرفه كفن يتغنى به المطربون في الأعراس والأعياد الدينية ويحفظون تلك الأشعار ويرددونها، أما عن الأشياء الأخرى كأصله وشيوخه وأدواته المستعملة وأغراضه فلا يعرفها عامة الشعب، وبعضهم يجيب، خصوصًا النساء منهم، بأنه يتغنى عن حياتهم ويصف الطبيعة وجمالها.

لذلك وُجِد ارتباط وثيق بين تلمسان والموسيقى الغرناطية، وبقيت الذاكرة التاريخية محتفظة بهذا التراث في ذاكرة التلمسانيين حتى وصلت إلى أيامنا هذه، لذا تعدّ تلمسان أحد الورثة الكبار لهذا الموروث الثقافي، ووجد عمالقة حافظوا على موسيقى ليس لها طريق تدوين أمثال الشيخ العربي بن صاري الذي يعتبر رمزًا خالدًا في ذاكرة الجزائر مجد هذا الطرب ونقله عبر طلابه إلى الأجيال اللاحقة.

---

(60) <http://www.sama3y.net>.

بذلك يمكن اعتبار الحوزي تعبيرًا حقيقيًا عن التراث الشفوي الذي يمكن الاعتماد عليه لمعرفة الجانب الثقافي لحياة الشعب الجزائري اليومية بعاداتها وتقاليدها ومعاناة الشعب وآلامه وأفراحه وأحزانه، ومن مميزات الثقافة الشعبية أنها تسلك مسلك الشفوية والرواية، بمعنى أنها تنتقل من جيل إلى جيل عبر التوارث والتواتر، مقترنةً بالذاكرة الشعبية، كما أنها تتميز بالتنوع فتشمل موروثًا بمختلف اللهجات من عربية ودارجة (عاميّة)، وهي سلوك استجابة لواقع معاش تحدده الحوادث التي مر بها الإنسان بمختلف نواحيها (اجتماعية - دينية - سياسية)، وهذه الثقافة لا تعرف التدوين ولا الكتابة ولها جمهورها المهتم بها والحريص على بقائها في الذاكرة التاريخية.

خاتمة

من خلال ما عُرِض عن الطرب الحوزي يتضح عدد من النتائج:

ظل الطرب الحوزي محافظًا على بقائه وانتشاره في الجزائر بسبب رعاية النخبة له وحرصهم على نقله عبر الأجيال.

يرجع إقبال الناس على الاستماع إلى الطرب الحوزي إلى تجذُّره في مدينة تلمسان وما جاورها، وإلى لغته الشعبية الدارجة التي تفهمها أغلبية السكان، فصار متداولًا بين الناس.

ساعدت طبيعة العلاقات بين تلمسان وغرناطة التي كانت طيبة ويسودها نوع من الانسجام والاتفاق على رسوخ الموروث الثقافي الموسيقي، كما كان للهجرات بين البلدين دور في وجود الحوزي بقوة في تلك الفترة.

من أهم النتائج التي توصلنا إليها هي أن الحوزي كان فنًّا يتناول عددًا من الأغراض، فهو يحكي ويعبّر عن معاناة الناس، وساعد هذا الأمر في بقائه بقوة، حيث وجدت فيه الأغلبية متنفسًا وتفريجًا عن نفسها، لأنه يلامس مشاعرها ويحرك وجدانه.

كذلك، يتضح من خلال المقابلات التي أجريتها مع أشخاص مهتمين بالحوزي الجدية والمثابرة والإصرار على التمسك بهذا الفن وإحيائه عبر الأجيال من خلال المهرجانات والأمسيات الثقافية.

لم تؤثر الأحوال الصعبة والمشكلات السياسية في انتشار الحوزي، بل ظل صامدًا في وجه المحن كلها بفضل النخبة الملمة بهذا الفن التي أخذت على عاتقها تحدي الصعاب كلها من أجل بقاء الأدب الشعبي الذي يمثل هويتهم الثقافية بين المجتمعات.

ساهم عدد من الوسائل في انتشار الحوزي، أهمها الجمعيات التاريخية الثقافية والمهرجانات ووسائل الإعلام والإنترنت، حيث كان لها دور فاعل في بقاء هذا الموروث متأصلًا في الذاكرة التاريخية.

كان لعمالقة الطرب الحوزي الدور الأساس في استمراره ونقله عبر ذاكرتهم إلى الأجيال اللاحقة شفويًا.

يعتبر الشيخ العربي بن صاري نموذجًا يحتذى في خدمة الفن الحوزي، وسار تلامذته على خطاه في نشر الفن وبقائه صامدًا في وجه المحن والصعاب.

يمكن استخلاص نتيجة جوهرية مفادها أن الحوزي يعبر عن الأصالة والتراث، ويعكس معاناة الناس ومشكلاتهم، وهذا أعطاه ميزة خاصةً جعلته باقيًا بقوة في خضمِّ الموسيقى على الرغم من انتشار الموسيقى العصرية والأغاني الحديثة.

كان الشعر الحوزي وسيلة في بعض الأحيان لمقاومة الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فعمل الشعراء من خلاله على حث الناس على الجهاد والوقوف ضد الاستعمار.

حددت الجمعيات الثقافية أهدافها في نشر الحوزي والبحث عن المواهب وتكوينها تكوينًا أدبيًا وفنيًا، يؤهلها لنشر هذا التراث بين الأجيال الصاعدة.

لذلك من واجب النخبة المثقفة في المجتمعات العربية المحافظة على التراث الفني الشعبي من خلال إقامة مثل هذه المؤتمرات التي تهدف إلى إزالة الغموض عن الأدب الشعبي، وإعطائه حقه في الاستمرار عبر الأجيال، كما يجب على حكومات الدول تكثيف الجهد ودعم المهرجانات التي تساهم في استمراره ونشره، ومما لا شك فيه أن إقامة مثل هذه المهرجانات ستُساهم في التعريف بالتراث الشعبي والإحاطة بثقافات الشعوب. ومن الواجب علينا كمهتمين بهذا التراث إقامة مراكز متخصصة تُعنى بتسجيل شرائة من الناس المطلعين على هذه الثقافة وفهرستها وتصنيفها في مكتبات خاصة حتى يظل الأدب الشعبي محفوظًا من الضياع.

نماذج من الشعر الحوزي الذي ظل محفورًا في الذاكرة التاريخية

من كلام الشاعر الحوزي ابن مسايب (رحمه الله):

يا قامة الغصن الرطيب في البستان الباهي العجيب
وحشك يشيَّب من لا يشيب والقلب في تهواس
يا صفــة البــدر الا يغيب وظريفة فــي تكياس
يضوي خدك مثل الهلال في ليلة عشرة بالكمال
كيتمايح تحت الــدلال يتخبل فــي الأخراس
بالزين الفايق والجمال تســبي العاشق بكياس
تســبي من يــرى خدها نحكــي بســتان قدها
وحواجب فــوق عيونها الشــفر مذبــل نًعاس
بالقــد الكامــل والبهــا تزعبــل يــاذا الناس

قصيدة أخرى لشاعر مجهول يقول فيها:

قالــوا الوريــط الوريــط ومشــيت ننظــر فيه
صبــت اكراكــر حجــر والمــاء يهــدر فيــه

صبت أربعة مــن البنات يعركــوا الصوابن فيه
الأولــى ياقمــر والثانيــة بــلار
والثالثــة يــا خــاي شــعلت فــي قلبــي النار
والرابعــة يــا خــاي كيــة بــلا مســمار
والخامســة يا خاي خوخــة في بــاب الجنان
والسادســة يــا خــاي ياقــوت العضلانيــة
والســابعة يــا خــاي يــا الروحانيــة

قصيدة أخرى مجهولة يقول شاعرها:

تلمســان يالعاليــة مــا احــلاك للســكنان
فيــك اليمــام والحمــام والثالــث الســلطان
فيــك القــرآن العظيــم يقــراوه الشــبان
شــبان هــذا الزمــان لا راي لا تدبيــر
يتعلقــوا فــي النســاء كيــف العلــق فالبيــر
يتكبــروا بالكــذب ودراهــم القصديــر

المراجع

كتب

بن سنوسي، كمال. **الطرب الغرناطي بمدينة تلمسان والشيخ العربي بن صاري أنموذجًا**. الجزائر: موفم للنشر، 2011.

حرز الله، محمد العربي. **تلمسان: مهد حضارة وواحة ثقافة**. الجزائر: دار السبيل للنشر والتوزيع، 2011.

داود، محمد. كتاب المطالعة في التراث الثقافي الجزائري. الجزائر: دار الفاروق للنشر والتوزيع، 2011.

صاري، جيلالي. تلمسان الزيانية. ترجمة مسعود حاج مسعود. الجزائر: دار القصبة للنشر، 2011.

الطمار، محمد. تلمسان عبر العصور: دورها في سياسة وحضارة الجزائر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007. (الدراسات الكبرى)

مقابلات شخصية

1- مقابلة مع بو عبد الله الهادي في مدينة تلمسان، 30/ 10/ 2013.

2- مقابلة مع فوزي بن قلفاط في مدينة تلمسان، 30/ 10/ 2013 ، وهي مسجلة بالصوت.

3- مقابلة مع فضيلة التلمسانية في مدينة تلمسان، 31/ 10/ 2013.

4- مقابلة مع الفنان نوري الكوفي، أجرتها صحيفة الأجواء (الجزائر): العدد 21، آب/ أغسطس 2011.

5- مقابلة مع عز الدين محمد، أجريتها في دار الثقافة في مدينة سيدي بلعباس، 2/ 11/ 2013.

6- مقابلة مع شهرة العباسية في مقر عملها في شركة رينو لبيع السيارات في مدينة سيدي بلعباس، 3/ 11/ 2013.

7- مقابلة مع فوزي بن قلفاط، أجريت على الهاتف، 24/ 11/ 2013.

فهرس عام

-ب-

-ت-

-ث-

-ج-

-ح-

-خ-

هذا الكتاب

اتسعت حقول التاريخ كثيرًا، وتشعبت في جميع ميادين المعرفة حتى صارت تشمل النشاط الإنساني في تعبيراته المختلفة، علاوة على الحياة اليومية وتفصيلاتها كالعلاقة بالطبيعة والبشر، والماورائيات كالحب والموت والفن. ومن المؤكد أن الفصل بين العلوم بات مستحيلًا، فالحقول المعرفية متداخلة بقوة، ولا سيما التاريخ والاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا وحتى الأدب باعتباره تعبيرًا عن الإنسان نفسه في حالاته المتبدلة.

تتصدى بحوث المجلد الثاني من كتاب التاريخ الشفوي لمهمة جليلة هي تعزيز البحث التاريخي في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال التركيز على تواريخ شفوية متفارقة ومتشاركة في آن مثل تاريخ المهمشين والسجناء، وتاريخ الحروب الأهلية والأقليات وسِيَر الأولياء والصالحين، فضلًا عن التاريخ الشفوي لبعض القبائل والإثنيات وغير ذلك من الموضوعات المثيرة والمهمة والغنية بالمعلومات وبالمفاهيم.

المؤلفون المساهمون

أحمد عبد المنعم العدوي	فيصل سيد طه حافظ
إسماعيل لعشر	كاترين دلكروا
حميد الهاشمي	كاترينا لانغه
حنان محمد علي سويد	لورا أوداسّو
دلال البزري	محاسن يوسف عبد الجليل
شوقي الدويهي	محمد المريمي
صالح علواني	منى فياض
عبد الحكيم أبو اللوز	نادر سراج
عطوف الكبير	الهادي غيلوفي

السعر: 18 دولارًا
ISBN 978-614-445-023-9





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies